

تأليف

الدكتور أحمد فؤاد الأهواني

مدرس الفلسفة بكلية الآداب جامعة فؤاد الأول

ملتزمة النشر والطبع
مكتبة النهضة المصرية
٩ شارع عدلي باشا - القاهرة

اهداءات ٢٠٠٢

د/ ابراهيم مصطفى ابراهيم
كلية الاداب –دمنهور

كلمـــة المؤلف

الفلسفة بحر لا يعرف له قرار . تحتاج فى معرفتها إلى العلم بما قاله القدماء ، وما ذكره المحدثون ، وهو شيء لا تحيط به إلا المتون والمطولات .

وليس غرضنا الإحاطة الشاملة بكل ما يقال فى الفلسفة قديماً وحديثاً . وإنما رأيت أن أضيف إلى الموجود فى اللسان العربى فصولا لم يلتفت إليها غيرى من المؤلفين ، فتلقى الضوء على بعض الجوانب المجهولة . أو تزيد الناس بها بياناً .

لذلك كان هذا الكتاب جولة فى عالم الفلسفة ، لا إحصاء لدقائق هـذا العالم الفسيح . أو هو زهرات من بستان الفلسفة أقدمها للقراء باقة يشمون منها عبير الفكر .

وبعض هذه الفصول يعبر عن رأيى الخاص ، وهى ثمرة تفكير متصل طويل .

وقد تختلف معى فى بعض الآراء التى انتهيت إليها . وعلى الخصـوص ما كان منها مبتكراً .

ولكنى لا أرهب الخلاف فى وجهة النظر : لأن استـقلالك بالرأى هو الدليل على عمق النظر .

ومن العسير الاتفاق فى الفلسفة على رأى واحد ، وهذا تاريخها يفصح عن تباين شديد قد يذهب إلى حد التناقض . والخلاف بين أفلاطون وأرسـطو أشهر من أن يذكر ، حتى لقد احتاج الفارابى إلى تأليف كتاب فى الجمع بين رأيى الحكيمين والتوفيق بينهما .

والغرض الذى أرمى إليه ، إلى جانب العلم بموضوعات لم يسبق معرفتها ، أن أثير اهتمام القارئ حول هذه الموضوعات ، فيسعى إلى التوسع فيها .

ومما يشجعنى على ذلك إقبال الجمهور على قراءة كتب الفلسفة ، بعد أن أحسن استقبال كتابى السابق « معانى الفلسفة » .

وهذا دليل على اليقظة الفكرية ، والنزعة إلى التقدم والرقى .

نوفمبر ١٩٤٨ — أحمد فؤاد الاهوانى



في عالم

الفلسفة اليونانية



أورفيوس والنحلة الأورفية

الغالب أن أورفيوس Orpheus عاش فى تراقيا ، قبل العصر الهوميرى .

ويعتقد أرسطو أن أورفيوس لم يكن له وجود .

غير أن سائر المؤرخين كانوا يعتقدون أنه شخصية حقيقية ، إلا أنه كان يعيش فى أزمنة بعيدة .

وأغلبهم يعتقد أنه كان يعيش قبل هوميروس بعدة قرون . خصصها بعضهم بأنها أحد عشر جيلا قبل حرب طروادة . وقال البعض الآخر إن أورفيوس نفسه عاش من تسعة أجيال إلى أحد عشر.

ويقول هيرودوت إن أورفيوس جاء بعد هوميروس ، وبعد هزيود . ومصدر هذا الرأى فى الغالب الاعتقاد بأن الأشعار الأورفية متأخرة عن إلياذة هوميروس . وهو عند هيرودوت يخلف هوميروس مباشرة .

والرأى السائد فى العصر الحديث هو أن أورفيوس أسبق من هوميروس . أما الشعر الأورفى فلاحق لهوميروس وهزيود . وأنه يرجع إلى القرن السادس قبل الميلاد .

وأول إشارة إلى أورفيوس فى الأدب القديم هى مقطوعة بعنوان « أورفيوس الشهير » للشاعر إيبقوس Ibycus فى القرن السادس، وقد نجد فى مقطوعة بقيت لألكايوس Alcaius فى القرن السابع إشارة إلى أورفيوس ، غير أن هذه المقطوعة لا يفيد ما بقى منها فى إثبات اسم أورفيوس على التحقيق .

ويقال إن أورفيوس ولد فى ليبثرا فى أعمال بيريا Pieria ، الجهة المحيطة بجبل أولمبوس . وكانت هذه الجهة فى سالف الزمان جزءاً من مقدونيا إلا أن أصلها من تراقيا . ولم يكن أهل تراقيا فى العصور المتأخرة يعدون من

صميم الإغريق ، ولهذا السبب لم يعدوا أورفيوس إغريقياً ، ويقال إنه هاجر إلى تراقيا إما من الشمال ، وإما من الجنوب . ومما يؤيد هذا الرأى النقوش التى تمثل أورفيوس ، والتى وصفها بوزانيـاس Pausanias [1] ، وفيها نجد ملابس أورفيوس إغريقية لا تراقية . ونجد كذلك فى النقوش الموجودة على الآنية الخزفية التى عثر عليها المؤرخون أن هيئة أورفيوس إغريقية ،والمستمعين له من أهل تراقيا.

ونسبه إلهى : فأمه إلهة الشعر كاليوب ، وهى المتربعة على عرش الشـعر الغنائى .

ويجعلون أباه تارة أبولون ، وتارة أخرى وهو الأغلب أوجرس Oeagrus وهو إله فى تراقيـا للخمر ، خرج من صلب الإله أطلس ، وهو الذى تروى الأساطير أنه حمل العالم على كتفيه .

ويقال إن أورفيوس كان تلميذاً للينوس Linus ، وهو الذى أسف الناس لوفاته ، فكانوا يذكرون اسمه فى أغانى الحصاد .

ولسنا نعرف عن حياته إلا ما تذكره الأساطير.

ويزعمون أنه رحل إلى مصر يطلب العلم . يقال إنه ركب البحر مع بحارة السـفينة أرجو Argo حسب طلبهم ، وكانت وجهتهم البحث عن الثياب الذهبية ، فاشتغل فيها رباناً ، وساحراً موسيقياً ، وواعظاً دينياً . ونحن نجد أول ذكر لهذه القصة فى أشعار بندار Pindar . وصوره أوريبدس فى روايته هيبسيبيل Hypsipyle التى تدور حول قصة رحلة بحارة أرجو . ويقوم أورفيوس فى هذه الرواية بدور الربان ، ثم يتخذه هيبسيبيل مؤدباً لأبناء جاسون فى تراقيا .

ويصوره أبولونيوس روديوس (٢٤٠ قبل الميلاد) فى قصيدته الغنائيـة مغنياً دينياً . ونجده فى القرن الرابع بعد الميلاد مغنياً فى قصيدة لشاعر مجهول وكذلك فى كتابات أورفية أخرى .

---

(١) يرجح أنه من ليديا . عاش فى القرن الثانى بعد الميلاد فى حكم الامبراطور ماركوس أوريليوس وهو صاحب كتاب «وصف الأغريق» ذكر فيه كثيراً من الأخبار القديمة والأساطير اليونانية. ويعد كتابه مصدراً من مصادر التاريخ اليونانى .

ونجد أورفيوس كذلك مصوراً فى نقوش قديمة تمثله فى السفينة أرجو ، وقد وجدت هذه النقوش فى دلفى ، ويقـال إنها ترجع إلى القرن السادس .
وتروى لنا أسطورة أخرى قصة نزوله إلى الأرض أوالعالم السفلى ، وأقدم إشارة إلى ذلك ما نجـــده فى نقوش بوليجنوتس Polygnotus (القرن الخامس قبل الميلاد) والتى وصفها بوزانياس .

ولا نجد فى هذه القصة أى ذكر لايريدس Eurydice زوجته . ويشير أوريبيدس وأفلاطون إلى قصة نزوله لاسترجاع زوجته ، ولكنهما لا يذكران اسمها .

ونرى فى أحد النقوش (٤٠٠ ق . م) أورفيوس وزوجته مع هرمس . ويسميها الشاعر الإليجياكى هرمز ياناكس أجريوب Agriope .

وصاغ الرومان هذه القصة على نسق ما وجدوه فى الإسكندرية . وفحوى القصة نزول أورفيوس ، حيث يشجى الآلهة فى العالم السفلى بموسيقاه، ثم إطلاق سراح زوجته ، وعدم الوفاء بالعهـد الذى قطعه على نفسه ألا ينظر إليها حتى يصعدا إلى السماء . وأكبر الظن أن هذه الخرافة التى تحدثنا عن النظر إلى الخلف خرافة قديمة ، مما يدل على قدم القصة نفسها .

وبهذه الطريقة تيسر لأورفيوس أن يطلع اطلاعاً مباشراً على ما يجرى فى العالم السفلى وأن ينقل هذه المعرفة إلى أتباعه .

وبعد أن فقد زوجته أوريديس عاش أعزب. وتروى الأقاصيص المتأخرة أنه أصبح يفضل بعد ذلك صحبة الرجال .

ويختلفون فى قصة وفاته .

يقول بعضهم إنه انتحر ، كما يذكر بوزانياس ولو أنه لايصدق الرواية .
ويقول البعض الآخر إنه مات ضحية الرعد .

والشائع أن الميناديات Maenads مزقنه إرباً إرباً ، وهن أتباع وعبـاد ديونيسوس ؛ إما لأن أورفيوس عبـد أبولون ، وإما لأنه احتقرهن بشـكل من الأشكال .

ويذهب البعض إلى أن انتشار حملة الفلاسفة على المشبهة كان سبباً فى عقاب أورفيوس ، إذ تناول الآلهة بحديث السوء .

ودفن فى ديون من أعمال مقدونيا . ورآى بوزانياس قبره المزعوم .

ويذهب المتأخرون من المؤرخين إلى أن رأسه انتقل فى نهر إيبروس إلى ليسبوس ، حيث دفن هناك .

* * *

ينسب أورفيوس إلى آلهة الشعر ، فأمه كاليوب إلهة الشعر الغنائى وأبوه أبولون . وكان مبشراً بدين ديونيسوس .

وكانوا يعدونه فى الزمن القديم مغنياً صاحب صوت جميل ، تنقاد إلى أنغامه وموسيقاه جميع الكائنات ، كأنها واقعة تحت تأثير السحر ، ويستطيع أن يستأنس الوحوش الضارية فى هذا العالم ، والقوى المخيفة فى العالم الآخر . وهو كذلك المعلم والنبى الذى يكشف الأسرار ويفسرها : مثل أصل الآلهة وطبيعتها ؛ والطريق الصحيح الموصل إليها ، والسلوك الذى يجب على الناس اتباعه فى الدنيا والآخرة ، والقواعد التى تجرى عليها النفس لتبلغ مقرها الصحيح .

كانت تعاليمه مزيجاً من التعاليم الأسيوية والإغريقية .

موسيقاه سحرية فى تأثيرها ، وكان كغيره من سحرة الشرق يعلم تلاميذه تعاويذ ورقى تقيهم الشر والسوء .

وإذا كان قد اعتنق دين ديونيسوس ، وهو دين جاء إلى تراقيا من آسيا عن طريق فرجيا Phyrgia ، فقد بدله ليلائم الروح الإغريقى ، فهذب مبادئه الشديدة ، وجعل منه أداة لتأديب النفس وهدايتها .

ويظن بعض المؤرخين أن قصة مقتله على أيدى الميناديات تبين مقدار ما كان يقاسيه من معارضة المظاهر المتطرفة فى ديانة الخمر .

وقبل الإغريق التأليف الذى أحدثه ، فوفق بين أبولون وديونيسوس ، بين الشعر والخمر ، كما نجد فى دلفى .

غير أن تعاليمه المعقدة من الوجهة النظرية ، والتى كانت تحتاج إلى مجهود عظيم فى تأديتها من الوجهة العملية ، لم تظفر إلا بعدد قليل من الأتباع ، سموا

أنفسهم الأورفيين ، وهم شيعة اتخذوا ديونيسوس إلهاً عبدوه على طريقتهم الخاصة واتخذوا نقباء يقومون برسوم الطهارة لمن يريد ذلك .

وبقى نفوذ هؤلاء النقباء موجوداً حتى القرن الرابع قبل الميلاد . فنحن نجد ثاوفراسطس ، زعيم مدرسة المشائين بعد أرسطو ، يرسل إليهم « الرجل المتطير » هو وزوجته وأبناءه مرة كل شهر .

وكان اعتماد هؤلاء النقباء على كتب مقدسة تعد إنجيل النحلة الأورفية .

* * *

وتختلف الأساطير الدينية والأغانى الشعبية فى تصوير هذا المذهب ، ولا نحب أن نقف عند كل أسطورة . وإنما نستخلص من هذه الروايات ما ذكرته هذه النحلة خاصاً بأصل العالم ، وخلق الكون ، وحقيقة الإنسان .

فى المبدأ كان الزمان ، وهو المبدأ الأول .

ويروى إيدعوس [1] Eudemus أن الليل هو المبدأ الأول .

ويذهب هيرونيموس[2] وهيلانيكوس[3] إلى أن المبدأ الأول هو الماء ، تكون منه التراب أو الطين ، وهو الذى تجمد فيما بعد فأصبح الأرض . ومن الطين خرج الزمان .

وكان الزمان وحشاً مخيفاً فى صورة ثعبان له رءوس ثلاثة : —

رأس ثور ، ورأس أسد ، ووجه إله بينهما .

وكان يسمى أيضاً هرقل .

ونشأت مع الزمان الضرورة Ardasteia ، وهى قانون القضاء والقدر الذى يسيطر على الكون بأسره ويضم أطرافه .

---

(١) تلميذ أرسطو ، عاش فى القرن الرابع قبل الميلاد ، ونشر كثيراً من كتب أرسطو ، وكتب فى الطبيعة وما بعد الطبيعة وغير ذلك من الموضوعات متأثراً خطى أرسطو .

(٢) هيرونيموس Hieronymus من رودس عاش فى القرن الرابع والثالث قبل الميلاد وهو تلميذ أرسطو ، كتب بعض التآليف الفلسفية والتاريخية .

(٣) هيلانيكوس Hellanicus من مدينة ميتلين من أعمال لسبوس عاش فى القرن الخامس قبل الميلاد وهو مؤرخ يونانى .

ثم أنجب الزمان : الأثير (الهواء) ، والعماء Chaos ، والظلام Erebus أوكما تحدثنا الأسطورة : الأثير ، ثم خليج هائل من الماء يحيط بهما الظلام .

ثم يشكل الزمان بيضة فى الأثير ، وتتفتح البيضة فيخرج منها فانس أو النور Phanês .

وفى رواية أخرى أن البيضة انفلقت نصفين فصار أحدهما السماء ، والآخر الأرض .

وفى رواية ثالثة أن القشرة ذهبت فاصبحت قبة السماء ، واتخذ الأثير مكان الغرقىء . أما المح الذى يمثل الخصب فهو السحاب .

ونحن نجد بين هذه الأسطورة التى تصور بدء الخلق ، وأساطير قدماء المصريين شبهاً عظيما .

فقد فكر المصريون فى خلق الكون وأسراره ، فقدروا أن تكون الحياة قد قامت من عناصر أربعة . أولها « نون » الماء الأزلى الذى ينطوى على حياة نائمة تريد أن تنبعث ، ولكنها لا تستطيع . وثانيها « كاك » الظلام المطبق Erebus تحاول الحياة النائمة أن تتلمس فيه سبيل النهوض فلا تستطيع . وثالثها « رحح » الفضاء اللانهائى الذى غمره الظلام وغشاه فما تكاد عين الحياة أن تتفتح فيه على شىء ؛ فإذا الله يرسل فوق هذا كله روحه مرفرفة ممثلة فى « آمون » الهواء ، فلا تكاد تلمس ما ذكرنا من عناصر ، حتى تأخذ الحياة تتثاءب لتستيقظ ، ثم تفيق . .

وتطفو جزيرة على وجه الماء وعلى قمتها بيضة .

وإذا بيضة الكون تتفتح ، وبانفتاحها يشرق النور ، ثم يخرج منها صوت الحياة الأول مدوياً فى هذا الفضاء العريض الذى يملأ الدنيا ما بين السماء والأرض[1] .

ونرجع إلى أسطورة النحلة الأورفية .

فانس أو النور هو أول ما أنجبت الآلهة . والنور هو خالق هذا الكون وجميع ما يحويه . وهو يحمل أجنحة ذهبية فوق كتفيه ، وهو كائن يتركب من الجنسين ، وله جسمان .

(١) عن الدكتور أحمد بدوى أستاذ الآثار المصرية القديمة . وهذه الفقرة من كلامه .

أما رواية هيرونيموس وهلانيكوس فتجعل له رؤوس ثور فى جنبيه ، وفوق رأسه ثعبان يتصور ويتحول إلى جميع أنواع الحيوان ، ومن هنا كانت له القدرة على خلق جميع الحيوانات ذكوراً وإناثاً . ومن أسمائه أو صفاته زيوس ، وديونيسوس (الخمر) وايروس (الحب) وبان (التناسل) ، وميتيس (العقل) ، وإيريكيبايوس . والأسماء الخمسة الأولى كانت من صفاته باعتبار أنه خلقها كما خلق الآلهة ، فجميع الأساطير تحدثنا أنها انحدرت منه ، وخرجت من صلبه.

أما الصفة الأخيرة « إيريكبايوس » فليست إغريقية . والأغلب أنها اسم شرقى . ومدلوله غير معروف تماماً . ويؤولونه بأنه القوة : ويذهب بعضهم إلى أنه « واهب الحياة » .

ثم أنجب النور ابنة هى « الليل » ، نقيضه وشريكه . ثم اتحد هذان المبدآن مرة ثانية فكونا جايا وأورانوس : الأرض ، والسماء . واتحدت الأرض والسماء فأنجبا ثلاث بنات وستة بنين منهما الرعد والبرق .

وعلمت السماء أن بنيها سوف يقضون عليها ؛ فألقت بهم فى نهر تارتاروس Tartarus . وغضبت الأرض فأنجبت التيتان وكرونوس Cronos وريا Rhea وأوسيانوس Oceanos وتيث Tyths

وتغلب كرونوس فصرع أورانوس أباه . وتزوج أخته ريا . فلما أنجبا ابتلع أبناءهما حتى لا يخلفاه فى القوة .

غير أن زيوس نجا بفضل مساعدة ريا . وأرسلته إلى كريت ، وألقمت أورانوس حجراً بدل الطفل المولود . وكفل زيوس (أهل كريت) Kourêtes حتى إذا بلغ أشده ابتلع فانس (النور) فأخذ عنه القوة « وأصبح البدء والوسط والنهاية » لكل شيء .

ثم شرع زيوس يرتب أمور العالم أوالكون ، ولم يكن ذلك بغير معارضة .

تزوج أولا ريا التى أصبحت ديمتر Demeter فأنجبت ابنة هى برسيفونى Persephonê ، واغتصب زيوس ابنته فحملت منه ديونيسوس .

واستطاع التيتان (مردة وشياطين) أن ينزعوا الطفل من حراسة الكوريتين ، بأن اجتذبوا أبصاره باللعب ثم مزقوه إرباً إرباً ، وأكلوا لحمه . ولما علم زيوس

بهذه الجريمة ، أنزل عقابه على التيتان فأبادهم ، إذ سلط عليهم الرعد والبرق . ثم أعاد ديونيسوس الطفل إلى الحياة ،وأصبح ديونيسوس الجديد إله الأورفية. ولد ثلاث مرات : فقد كان موجوداً في شخص فانس ، ثم ابن برسيفونى ، ثم الإله الذى عاد إلى الحياة .

وجمع زيوس رماد التيتان ، وخلق منه الإنسان فكان بذلك صاحب طبيعتين : طبيعة الإثم ورثها عن التيتان ، وطبيعة إلهية أخذها عن ديونيسوس الذى أكل التيتان لحمه .

وهكذا تتم الأجيال الستة للآلهة : الزمان والأثير والعماء . ثم النور ومعه نقيضه الليل . ثم السماء والأرض . ثم كرونوس وريا . ثم زيوس وبرسيفونى . ثم ديونيسوس .

فإذا وازنا بين هذه الأسطورة الأورفية ، وأساطير اليونان الأخرى ، وجدنا أن الأورفية عدلت فى الأساطير الشائعة ، أو أخذت منها ما يلائم مذهبها . ونظرة يسيرة إلى أساطير هزيود تبين لنا ذلك . ونحن لا نجد فى أسطورة هزيود الزمان ، أو البيضة الخصبة أو النور . أو ديونيسوس ، أو التيتان ، ولكنها ضرورية فى مذهب أورفيوس لبيان أصل الأشياء ، وطبيعة الآلهة والإنسان ، وطبيعة الحياة الأورفية .

* * *

وترتب الأورفية على هذا التصور الإلهى والكونى نظرية تخص طبيعة الإنسان ومصيره . فالنفس فى المذهب الأورفى تتميز تماماً عن الجسد . فالبدن ، وهو العنصر التيتانى ، سجن أو قبر للنفس . وتذهب بعض الاستعارات الأخرى إلى أنه جلباب ، أو شبكة ، أو حصن . وتدخل أو تنفذ النفس ، وهى العنصر الديونيسى ، إلى البدن باستنشاق « الكل » الذى تحمله الرياح . وغاية الحياة فى النحلة الأورفية أن نجنح نحو العنصر الإلهى ، وأن نحفظ البدن فى حالة من الطهارة ما أمكن إلى ذلك سبيلا حتى يحين الوقت الذى تنطلق فيه تماماً من عقالها وتكتسب حريتها .

فالنِّحلة الأورفية تعلم أتباعها الطبيعة الحقيقية للأشياء ، ويدخل فى ذلك مصير النفس ؛ ومن جهة أخرى القواعد التى تسير عليها النفس لتبلغ مستقرها الصحيح .

١/ وكانوا يعتقدون أن اتصال النفس بالبدن هو عقاب إثم قديم فى حياة أخرى ، أو عقوبة للخطيئة الأولى التى ارتكبها الجنس البشرى ، ونعنى بها : تذوق التيتان لحم ديونيسوس ، ومن التيتان نشأ الإنسان .

ولما كان البدن بما فيه من شهوات هو منبع الشر ، فينبغى للأورفى أن يكون زاهداً . لا يجب عليه أن يأكل لحم الحيوان ؛ أو يشارك فى الذبح ، وإراقة الدماء ، ولكن له أن يضحى .

وهناك بعض المحرمات عند النحلة الأورفية نجهل مصدرها . مثال ذلك النهى عن لبس الصوف فى المعابد أو الهياكل ، وكذلك اتخاذ الأكفان من الصوف ؛ وهى عادات موجودة عند قدماء المصريين .

ومع أن البدن شر ، فلم تجز الأورفية الانتحار ، إذ فى ذلك هروب من الواجب . وهذا شبيه بما حدثنا عنه سقراط فى محاورة فيدون ، إذ لم يجز الانتحار .

يجب على النفس أن تبقى مع البدن حتى تستكمل مدة العقوبة المفروضة عليها من الذنب الأول .

٦٠٢ وأكبر الظن أن الأورفية ، كالفيثاغورية ، كانت تذهب إلى التناسخ . ذلك أن تناسخ الأرواح ، وانتقالها من بدن إلى آخر مطلوب للطهارة . ونحن لانجد نصاً صريحاً لأورفيوس فى هذا المعنى ، إلا أن اللغة التى يستعملها أفلاطون فى فيدر وفيدون وجورجياس ومينون والجمهورية توحى إلينا أنها لغة أورفيوس وأسلوبه وتعبيراته .

وفى أثناء حياة النفس داخل البدن على وجه الأرض ، يجب عليها أن تتبع قواعد الطعام والراحة ، وأن تخضع لعبادات منظمة تجرى على يد الكاهن . أما هذه العبادات أو الرسوم ما هى فنحن نجهلها . قيل فى بعض الأحيان إنها شكلية بحتة ، وأنه من الممكن شراء « كتب النجاة » .

وأكبر الظن ، أن الأورفية ، كغيرها من الديانات الغامضة السرية ، كانت تقيم نوعاً من العبادة الجمعية ، تجرى فيها الأدعية والترتيل والأغانى والتضحية بغير الحيوان، ثم ذكر الأسطورة الأورفية ، وما جرى لديونيسوس، وغير ذلك .

فاذا اتبع المريد هـذه العبادات كما ينبغى ، وآمن بها ، فقد يصل إلى السعادة الدائمة الأبدية فى العالم الآخر ، وذلك عندما يتخلص من البدن ويلحق بالصالحين ، أما أولئك الذين يعيشون حياة الفسق والفجور ، فإن عقابهم لشديد أبدى . إذ يلقون فى الوحل والطين ، أو يكلفون أعمالا لا نهاية لها ، كأن يملأوا الغرابيل .

ويبدو أن صورة هـذه الحياة السعيدة تتخذ فى بعض الأحيان صبغة مادية ، على العكس من حياة الزهد المطلوبة فى هذه الحياة الدنيا . فنحن نجد أوديمونتس فى الجمهورية يتهم موزايوس وأورفيوس بأنهما يجعلان الحياة الطيبة ليست شيئاً آخر إلا الطعام والشراب الخالدين . أما مقر الروح الأخير فالأغلب أنه وصف بأنه جزر السعادة حيث يعيش القديسون فى نعيم مقيم كالآلهة . وهو وصف يفسح المجال إلى المادية ، كما يفسح المجال للتأويل الشعرى .

وعندما تفارق الروح البدن عند الموت ، فإنها لا تبلغ مقرها فى الحال : إنها تسيح فى العالم السفلى ، وتصف الأورفية عبادات خاصة يقوم بها المريدون . ونحن نعلم عن هذه العبادات مما وصلنا منقوشاً على الألواح الذهبية التى كشف عنها فى مقابر إيطاليا وكريت . وآنية إيطاليا أقدم فى التاريخ ، وترجع إلى القرن الرابع قبل الميلاد . أما آثار كريت فإنها ترجع إلى القرن الثانى قبل الميلاد . هـذه الألواح كان الغرض منها أن يحملها الميت ، وفيها أبيات من الشعر تبين الطريق الصحيح لمن يريد الوصول .

ويروى أن النفس سوف تذهب إلى ينبوعين بجانب أبهاء زيوس : أحدهما إلى اليسار ، وهذا الينبوع يجب تجنبه ، لأنه ماء النسيان ، تشرب به الأنفس التى سوف تعود إلى هذه الدنيا .

أما الينبوع الذى إلى اليمين فهو الذى تشرب منه النفس ، هو الذاكرة ، وإلى جانبه حراس تتوجه إليهم النفوس لتصل بينها وبين الآلهة ، قائلة : إنى

ابنة الأرض والسماء ، وأمت إلى الجنس السماوى ، إننى أموت عطشاً . هبنى ماءاً زلالا من بحيرة الذاكرة . وعندئذ يهب الحراس النفس ماء الينبوع الإلهى ، فترقى إلى مرتبة الأبطال .

وقبل بلوغ النفس مقرها الأخير تقف بين يدى برسيفونى ملكة العالم السفلى ، وبين يدى آلهة أخرى فيهم حادس Hades وزيوس وديونيسوس . ثم تطلب النفس وتلتمس العودة إلى جنسها السعيد ، الذى كانت تنتسب إليه . والذى طردت منه « بالقضاء » عندما صعقهم (أى البشر) الرعد والبرق بعد أن ارتكبت التيتان الخطيئة . وعاقبهم زيوس .

فالنفس تلتمس الآن وقد حضرت طاهرة ، من برسيفونى أن ترق لها وترسلها إلى مقر الأبرار الأطهار : لقد خرجت النفس من الدائرة، أى خرجت من دائرة التناسخ . وخطت نحو التاج بخطى سريعة . والتاج رمز النصر . وفرت من أحضان حادس أى الجحيم .

والجواب إذا كان ملائماً أن ترفع النفس إلى درجة الآلهة لا البشر.

* * *

وكانت تعاليم الأورفية الباطنة سراً محجوباً إلا عن المريدين . كسائر الأديان السرية . وكان أصحاب الأورفية يعملون على حفظ أسرارهم ، باستعمال لغة من الاستعارات ، لغة رمزية لا يفهمها إلا المريدون ، وتحتاج إلى تفسير. ثم ظهرت معاجم فى عصور متأخرة تفسر وتكشف أسرارهم : كما نجد عند كليمان الإسكندرى وهو يفسر قصيدة أورفية .

ولا نستطيع أن نبين أثر الأورفية فى الفلسفة اليونانية على وجه التحقيق ، نظراً إلى غموض تاريخ الكتابات الأورفية . ومع ذلك فلاشك فى وجود تفاعل كبير بينهما . فطاليس يرجع كل شىء إلى الماء، والأساطير السابقة تجعل أصل الأشياء المحيط . وأنكسماندر يرجع كل شىء إلى الطين. وكان أنكسماس يعتقد فى أن الهواء هو الروح أى روح الحياة .

أمافيثاغورس وأنبادوقليس فكانا يؤمنان بالتناسخ ، وينصحان بالابتعاد عن أكل اللحم وإراقة الدماء . وأغلب الفلاسفة على أن أصل العالم العماء Chaos

اختلطت فيه جميع الأشياء . وجعل أنبادوقليس المحبة والكراهية القوتين الخالقتين فى الوجود . وهاجم زينوفان وهرقليطس جميع الأديان بما فيها الأورفية ، فزينوفان ينقد مذاهبها فى الآلهة ، وهرقليطس فى رأيها فى العالم الآخر . واستفاد السفسطائيون من أقاويل الأورفية ، ووفقوا بينها وبين غيرها .

ولم يكن أفلاطون غريباً عن آرائهم ، وكذلك أرسطو . أما أفلاطون فكان يميل إلى مذهبهم أكثر من أرسطو ، وكثيراً ما يقتبس الأبيات من قصائدهم ، ولو أنه لا يذكرهم صراحة فيقول عنهم : المؤلهة الأقدمين . ذلك أن مذهب التناسخ كان يلائم مذهبه فى التذكر والنسيان ، ويقال إن احتقاره للبدن ، ولعالم الحواس ، لا يخلو من التأثر بالنظرة الأورفية للحياة ومن أنها طرد من النعيم ، ومن أن البدن مصدر الشر وعدم الطهر . أما أرسطو فكان يعنى بالأورفية كذلك ويوازن بينهم وبين الفلاسفة الطبيعيين . ومن المؤرخين المحدثين مثل برتراند رسل من يذهب إلى أن فلسفة أفلاطون تلبس أثواب الأورفية .

وقد تسربت النحلة الأورفية كذلك إلى الفلسفة الإسلامية عن طريق الفلسفة اليونانية .

ويذهب أحد الكتاب المحدثين إلى أن آراء الأورفية الأساسية ورسومها ، لاتزال حية زاهرة بيننا حتى اليوم (١).

---

(١) Will Durant : The Life of Greece N.y. 1939, p. 192.

أرستوفان

شاعر الملهاة

علمان يذكران إذا ذكر أدب اليونان التمثيلي : سوفوكليس وأرستوفان : الأول زعيم المأساة ، والثاني زعيم الملهاة .

ولم يكن الأدب اليوناني يعرف في نشأته الملهاة أو الكوميديا ؛ بل كان يؤثر المأساة أو التراجيديا ويحتفظ لها بالمكانة الرفيعة ؛ ثم ظهرت بين حين وآخر بعض تمثيليات كوميدية لا تحتل من الأدب منزلة لها قيمتها ؛ بل كان الغرض منها تسلية الجمهور : وإشاعة روح اللهو والمرح والفكاهة . ثم استقلت الملهاة عن المأساة ، واختصت بيوم معين لتمثيلها في أثناء الاحتفال بأعياد ديونيسوس إله الخمر ، وهناك يتبارى المؤلفون وتمثل رواياتهم واحدة بعد أخرى في الملعب الكبير أو المسرح الخاص بالإله ديونيسوس في سفح الأكروبوليس ، حيث لا تزال آثاره باقية حتى اليوم . ويمنح صاحب أفضل ملهاة جائزة تتطلع إليها الأنظار ، وتدور عليها الأطماع .

وليست الملهاة بضاعة أثينية ، وإنما وفدت إلى مدينة أثينا من صقلية ، التي عرفوا عنها كذلك فن الخطابة . وفي أوائل القرن الخامس قبل الميلاد ساعدت الديمقراطية والحرية على ازدهار الملهاة حتى أصبحت في أثينا الطريقة المألوفة للتهكم من الأخلاق والسياسة . وكانت تقاليد الاحتفال في عيد ديونيسوس تسمح بحرية لا حد لها في القول ، فلما أسيء استعمال هذا الحق صدر في عام ٤٤٠ ق . م قانون يقضي بعقاب القذف الشخصي في الملهاة ؛ ثم ألغى هذا القانون بعد ثلاث سنوات ؛ واستعادت الملهاة حريتها الواسعة في النقد ، فكانت للأثينيين أشبه شيء بالصحافة الحرة في العصر الحديث .

ولسنا نعرف إلا الشيء القليل عن حياة أرستوفان ، فقد ولد عام ٤٥٠ أو ٤٤٤ ق . م . قيل في أثينا وقيل إنه أجنبي عنها . ولقد سعى كليون ؛ وهو الذي

خلف بركليس فى أثينا ، إلى محاكمة أرستوفان ليثبت أنه أجنبي عنها فيخلع عنه الحقوق التى يتمتع بهـا الأثينيون ، غير أنه أخفق فى ذلك ، مما يدل على صحة انتسابه إلى المدينة . ويذهب بعض المؤرخين إلى أن غزو الإسبرطيين لأتيكا دفعه إلى هجرة موطنه والاستقرار فى أثينا ، ولم يكن يؤثر معيشة المدن، فسخط على الحياة فيها كما سخط على الحروب التى أكرهته على هجرة الريف إلى المدينة . وهذا فيما يقال هو السر فى إيثاره السلم على الحرب فى تمثيلياته .

وتوفى عام ٣٨٠ ق . م ، وقد خلف ثلاثة أبناء لا يحدثنا التاريخ عنهم شيئاً . وهو معاصر للحروب البلوبونية التى وقعت بين عام ٤٣١ وعام ٤٠٤ ، وأثرت أبلغ الأثر فى حياة الإغريق . وظل يؤلف للمسرح فأنتج نحواً من أربعين تمثيلية ، عدها بعض المؤرخين اثنين وأربعين ، لم يبق منها إلا إحدى عشرة .

وتمتاز هذه التمثيليات بالتحرر من القيود الأدبية التى كانت مفروضـة على المأساة بوجه خاص ، كما تمتاز بحرية واسعة فى اختيار الموضوع والأسلوب والمنهج مما يقارب بينها وبين الآثار الأدبية الحديثة ، سواء أكانت خاصة بالمسرح أم بغير المسرح . والناظر فى هـذه المسرحيات يرى أن جمهورها لابد قد بلغ منزلة راقية من الحياة العقلية ، كما يرى أن حياة المدينة كانت على شيء عظيم من الحضارة ييسر لأهلها تذوق ذلك الفن الرفيع .

ولعلك توهمت أن كوميديا أرستوفان تشبه تمام الشبه كوميديا المحدثين التى تتوجه إلى تمثيل الأحداث الشخصية وأدب السلوك على وجه العموم، ويتألف نسيجها من المؤامرات والدسائس المتعلقة بالحياة الاجتماعية والمنزلية . ولقد عرف اليونانيون هذا اللون من الكوميديا ولكن فى زمن متأخر عن عصر أرسـتوفان ، وميزوا بين النوعين : فالنوع القديم كان يمثله كراتينوس الذى عاصر بركليس وشن عليه الحرب فى تمثيلياته ، ثم نسج على منواله فيـ[illegible]ـوليس وأرستوفان ، وقد تعاونا على التأليف بعاً أول الأمر ، ثم اختلفا فافترقا وتهكم كل منهما على صاحبه تهكماً لاذعاً ، غير أنهما اتفقا فى المشرب وهو مهاجمة الديمقراطية. والنوع الحديد من الكوميديا هو المعروف باسم «كوميديا العادات» ولم تؤلف هـذه المسرحيات إلا بعد وقوع أثينا تحت نير مقدونيا ، وهى لا تعالج السياسة . وأشهر

المؤلفين فى هذا النوع ميناندر الذى سار على نهجه فيما بعد بلاوتوس وتيرنس فى روما . وتمتاز كوميديا العادات بعدم وجود الكورس أو الجوقة ، وعدم وجود « الباراباس » أو المونولوج ، وهو الخطاب الذى يوجهه رئيس الجوقة للجمهور . ويعد البارباس من الصفات الهامة المميزة لتمثيليات أرستوفان : وهو خطبة تعبر عن رأى المؤلف يجريها على لسان رئيس الجوقة ، ولها نظم مخصوص . وكانت تلقى عادة فى ختام التمثيل ، ويضمنها الشاعر آراءه فى أحاديث الساعة والنصائح التى يود أن يتوجه بها إلى الناس .

وكما اختلف المؤرخون فى سيرته اختلفوا كذلك فى الحكم على فنه : يصور بعض النقاد بضاعته مزيجاً من الجمال والحكمة والفحش أو البذاءة . فإذا كان مزاجه معتدلا فلن تجد شعراً يجاريه فى جمال النظم : وحواره قطعة من الحياة ، مما يذكرنا بشكسبير وموليير . وإنك لتحس فى شخصياته عبر الزمن ، وروح العصر الذى كان يعيش فيه . حتى لقد قيل : إن من لم يقرأ أرستوفان لا يعرف الأثينيين حق المعرفة .

ويقسو عليه هؤلاء النقاد من جهة أخرى فيقولون : إن العقدة فى رواياته سخيفة لا تلحظ فيها عناية . وقد تنحل عند منتصف الملهاة . ثم الفكاهة عنده ذات مستوى منحط تعتمد على المحسوس من أمور البطون والتناسل ومخارج الفضلات . ففى ملهاة «السحب» يمزج أقذر الفضلات البشرية بأسمى ما وصلت إليه الفلسفة من صفات . ويصف منافسه القديم كراتينوس فى بعض التمثيليات بالضعف الجنسى . ولقد أدى هذا الفحش والأدب المكشوف إلى صدور قانون يحرم التهكم من الأشخاص ، ومع أن ذلك القانون ألغى بعد قليل : إلا أن الكوميديا السياسية التى تقوم على النقد السياسى والتهكم من الساسة والحكام ماتت مع موت أرستوفان ، وحلت محلها كوميديا العادات «السلوك» .

ويرى بعض النقاد أن الضحك الذى يبلغ حد القهقهة والقرقرة والإغراب هو عماد الفكاهة فى ملهاة أرستوفان ، حتى الآلهة لم تسلم من سخريته ولسانه الحاد . ولعلنا نعجب اليوم كيف يسىء المؤلف فى حق الآلهة ويسمح لنفسه بهذه الجرأة ولكن عجبنا يبطل إذا نفذنا إلى صميم المجتمع اليونانى وعرفنا روحه فى ذلك الحين

فمن حق الشعراء الهزليين أن يذهبوا إلى أقصى الحدود فى فكاهتهم . وكان الشعب الأثينى سريع الفهم للنكتة ، شديد الضحك للفكاهة فى ذاتها ، حتى لوكانت تمس أشخاصهم ، بل ذهبوا إلى أن الآلهة تشعر بالسرور من الفكاهة الباعثة على الضحك كما يسر منها البشر . ويبـدو أن الإغريق لم يؤمنوا بآلهتهم الوثنية إيمان الاعتقاد واليقين . أما الطبقة المستنيرة منهم فقد وجدوا فى الآلهة لوناً من التشبيه البارع ، وأما الشعب فكانت عنايته منصرفة إلى الاحتفالات والأغانى والرقص والمآدب ، وإلى هذه المظاهر الخارجية التى تثير الفضول دون أن يكمن وراء ذلك إيمان جدى . أو إخلاص قلبى ، فقد آمن الأثينيون بالآلهة عن طريق الخيال لا عن طريق العقل ، وكانوا يقيمون الطقوس المفروضة بغير تقوى تصدر عن القلب . ولهذا السبب لا نجد الجمهور يهب لتأييـد الآلهة إذا مست بشر على المسرح ، بل كانوا يتركونها تحمى نفسها إذا استطاعت .

وإذا كان أرستوفان قد استطاع أن يؤثر فى جمهور المستمعين على اختلافهم فى الثقافة والرأى ، وتباينهم فى النشـأة والثروة ، فلا ريب أنه قد امتلك عنان البيان ، وأوتى حظاً كبيراً فى تصريف شئون اللغـة بكل أسلوب . وهذا هو سر العبقرية فى شاعرنا الهزلى ؛ فإن أسلوب تمثيلياته هو الذى كفل لها الخلود .

ولست تجد لشعراء اليونان نظيراً من جهة البساطة والوضوح والأناقة والرشاقة . وأرستوفان يبين بلسان قوى ، ولفظ محكم ، ونضد سوى ، فيمضى إلى صميم المعنى وينفذ إلى عين الموضوع . وقد يبدو على أسلوبه طابع التهلهل والإهمال حتى إذا كشفت عنه الغطاء وجدت الغاية فى الإبداع ، ونهاية الكمال ، وروعة الفن ، وجمال الصنعة . وحواره يفصح عن قدم راسخة فى الفن .

أما أناشيده التى يجريها على ألسـنة الجوقة فإنه يتابع فيها خطى بنـدار وسوفوكليس وهما زعيما فن النشيد فى الشعر اليونانى بلا منازع .

ومن المحسنات التى كان أرستوفان مغرماً بها الاستعارة يكسو بها المعانى فهو يشخص الأفكار المجردة فيلبسها ثوب الكائنات المتحركة حتى يسهل على الجمهور إدراكها والإحساس بها ، ولم يكن يفوته الإشارة إلى مألوف الأعمال مهما تكن تافهة أو فاحشة .

ولقد عابوا على أرستوفان هذه الحرية الواسعة فى تصريف الكلام مما ذكرناه عن الطائفة الأولى من النقاد . ثم قالوا : لقد كان أرستوفان قادراً على تجنب الفحش والإسفاف . ويحسن قبل أن نصدر الحكم على هذا الشاعر أن ننظر فى العصر الذى كان يعيش فيه . وفى نشأة الكوميديا اليونانية ؛ وفى تأليف جمهور النظارة والمستمعين ؛ فلا ينبغى أن يغيب عن بالنا أن الكوميديا نشأت فى أحضان الاحتفال بإله الخمر . وكان إله التناسل « فالونوريا » يمشى فى الاحتفال حاملا أعضاء التناسل . وكانت هذه العادات الدينية وما يصحبها من حرية لا تزال قائمة فى الوقت الذى ألق فيه أرستوفان تمثيلياته.ولا ينبغى أن يغيب عن بالنا كذلك أن حضور المسارح لم يكن مباحاً لجميع النساء أو الأطفال. وإلى جانب ذلك علينا أن نحيط علماً بالعادات الاجتماعية والخلقية المألوفة فى ذلك العصر. فقد كان الأثينيون يتحدثون فى صراحة عن كل شىء ، ولا يثير فى انفسهم ما نعده اليوم فحشاً وبذاءة أى اشمئزاز . لهذا يجب أن لا نعيب أرستوفان بالبذاءة والابتذال لأنه كان يتابع المألوف من العادات . وإذا كانت شخصياته التى يصدرها وحشية الطباع فإنه كان يصف المجتمع الذى عاش فيه ، وهو كالمرآة التى ينعكس على صفحتها ذلك المجتمع . فإن قلت : إن بعض الحاضرين من علية القوم يأنفون من الألفاظ المبتذلة ويتذوقون الأدب غير المكشوف . قلنا إن أغلب الحاضرين كانوا من الجمهور الذى يحب القهقهة والفحش . فكان على الشاعر أن يقدم إلى السواد ما يطلبون وتشتهى أنفسهم ، ليكسب التقدير والتصفيق والتهليل .

ومع ذلك فقد مدحه قوم من الصفوة . وهذا أفلاطون يسوق إليه المديح بعد وفاته ، مع أنه هاجم سقراط فى تمثيلية « السحب » مهاجمة عنيفة ، ومع ذلك لم يغضب منها سقراط الذى يروى أنه حضر تمثيلها طول الوقت . ويحدثنا أفلاطون أن سقراط وأرستوفان خرجا بعد هذه التمثيلية صديقين . ويقال كذلك إن أفلاطون قدم هذه الملهاة إلى ديونيسوس الأول ملك صقلية . وأكبر الظن أن الملهاة تماعات على مر الزمن فأشاعت عن سقراط الشهرة غير الحميدة التى قدم من أجلها إلى المحاكمة .

ولقد عالج أرستوفان كل موضوع ، ونزل إلى كل ميدان ، وتحدث عن طبائع وأعمال الإنسان . غير أنه كان يقصر الخطاب على الأثينيين ، فيوجه النقد إلى الأخلاق الشائعة ، والسياسة القائمة ، والشعر الغالب والفلسفة الجارية ، والدين الموجود .

ويعد أرستوفان أرستقراطي النشأة ، واسمه نفسه يدل على النبل والشرف ، ولهذا كان من الطبيعي أن يهاجم الديمقراطية السائدة في عصره ، وأن يجد فيها مادة غزيزة صالحة للنقد . والواقع لا تستطيع الملهاة أن تعيش إلا على النقد اللاذع ، وفي الديمقراطية والديماجوجيا معين لا ينضب لشعراء الكوميديا . وليس معنى ذلك أن أرستوفان أدلى بدلوه في نظام الحكم والسياسة بحكم الفن والصناعة ، بل عن اقتناع وإيمان . وآية ذلك أن آراءه السياسية لم تتغير خلال تمثيلياته المختلفة ، لأنها تقوم على شيء ثابت في طبيعة هذا الفنان .

الحكومة التي كان ينشدها هي الحكومة العادلة التي تفسح المجال للحرية ، ولا تستبد بالحقوق أو تحجر على العقول . ولو أن الأرستقراطية انتصرت كما كان ينبغي ثم استبدت ، ما تردد في أن يوجه إلى رجالها سهام النقد والسخرية .

ولم يكن من اليسير على أرستوفان أن يطعن الديمقراطية ، بحيث يشهد الجمهور مصرع نفسه ويصفق للتحقير من شأنه ، ومع ذلك فقد استطاع بعبقريته أن ينتزع إعجاب الجمهور فيصفق له مع أن السخرية موجهة إلى النظارة والحاضرين .

وهو يكره الحرب ويؤثر السلم ، فقد رأينا أن الحرب هي التي دفعته إلى هجرة الريف والذهاب إلى أثينا . لهذا السبب كانت أهداف الملهاة السياسية تطلب السلام . وقد بقيت لنا أربع تمثيليات سياسية : « الفرسان » يهاجم فيها كليون وسياسة الحرب على وجه العموم . و « الأخارنيون » يبين فيها البؤس الناجم عن الحرب ، وبخاصة هذا الذي يحل بالمزارعين كما يمثلهم ديقوبوليس الأخارني وأتباعه . و « السلام » يشيد فيها بنعمة السلم . و « لسستراتا » وهي مؤامرة من نساء الإغريق على رأسهن لسستراتا الأثينية لإرغام الرجال على إبرام الصلح .

وكانت أهدافه الخلقية غاية في السمو ، فهو يرمي إلى إصلاح مفاسد

الشعب حتى يعود إلى صفاته القديم الذى استمد منه القوة والإلهام . ولهذا السبب يلح أرستوفان فى إظهار « أهل ماراتون » على المسرح : وهم أولئك الذين يدين لهم الأثنيون بالحرية والعظمة فى حربهم مع الفرس . والواقع ليس امتداح الشاعر للجيل الماضى نوعاً من الحنين أوالعبث ، لأن أحداث التاريخ تثبت أنه على حق ولأن العادات المستحدثة كانت العلة فى انحلال الأثنيين . فقد تعود الشعب الكسل وماتت فى نفسه حوافز الهمة منذ اتسعت المجالس النيابية لحكم الجمهور. ومن جهة ثالثة أفسدت تعاليم السفسطائيين الشباب . فهم يتقدمون إليهم حشداً من النظريات ولا يحفلون بالأخلاق . هذه هى السموم الثلاثة القاتلة للأخلاق ؛ والتى عنى أرستوفان لعلاجها : المجالس النيابية ، والاجتماعات العامة ، وتعاليم السفسطائيين . وسبيل أرستوفان فى العلاج هو تذكير الشعب بفضائل السلف ، فى مقابل العبث السائد عند الخلف .

نجد هذه الآراء مبسوطة فى تمثيلية « السحب » التى يتهكم فيها أرستوفان على سقراط والسفسطائيين والتربية الحديثة . وفى ملهاة « الزنابير » يسخر من شغف الأثنيين بالتقاضى ويبين مساوئ المحاكم . وفى ملهاة « الإكلزيازس » أو « مجلس النساء » يسخر من المدن الفاضلة مثل جمهورية أفلاطون وما أشبه ، وهى التى يطلب أصحابها تغيير النظم الاجتماعية والاقتصادية . وفى ملهاة « الطير » يضيق إقليبدس وبستاروس بأحوال أثينا فيبنيان مدينة جديدة فى مملكة الطير . ويرى بعض المؤرخين فى هذه الملهاة تعريضاً بالحملة على صقلية وبمدينة ألقبيادس الفاضلة . وفى تمثيلية « بلوتوس » وهو إله الثروة : يعصيه زيوس بالعمى فيفقد بصره . ثم يتخفى بلوتوس فى زى الفقراء والمساكين إلى أن يكتشف كرعلوس أمره ، وكرعلوس هذا رجل شيخ أصابه الفقر من شدة الكرم والجود على أصحابه . ثم يعيد أسقلبياذس ، وهو إله الطب ، إلى بلوتوس بصره . وعندئذ يكافىء كرعلوس مكافأة حسنة ، ويوزع الثروة على البشر توزيعاً عدلا على أسس جديدة ، فيغنى العادل ويفقر الظالم .

وليست نظرات أرستوفان فى الأدب أقل سمواً من نظراته فى السياسة والاجتماع والأخلاق . وهو لا يهاجم الأدباء بدوافع شخصية بل ينقد نقداً عاماً.

ليس غريمه فى الواقع هو أوربيذس ، شاعر اليونان المشهور. ولكنه يتخذ من اسمه رمزاً لانحراف الذوق الأدبى ، والبعد عن البساطة الشريفة التى كانت تميز طابع عصر بركليس . ولقد كان أوربيذس شاعراً من شعراء المأساة المشهورين ولا نزاع ، غير أن أرستوفان لم يعجب بطريقته فى الأداء .

وفى تمثيلية « الضفادع » يسخر من أوربيذس ومن التراجيديا الحديثة . ويصور أرستوفان فى هذه الملهاة ديونيسوس راعى الدراما ساخطاً على حالة الفن لأنها لا ترضيه ، فيذهب إلى بلوتون إله الجحيم ورب الموتى ليعيد إلى الأرض شاعراً من شعراء المدرسة القديمة الجديرة بالفن .

أما فى ملهاة « تسموفروزياسوس » فإن أوربيذس يستدعى للدفاع عن نفسه أمام نساء أثينا وقد اجتمعن فى الاحتفال بعيد بعض الآلهة .

هذا عرض سريع لما بقى بين أيدينا من تمثيليات أرستوفان التى كان يصفق لها آلاف المتفرجين إعجاباً فى مسرح ديونيسوس . فقد كان يتسع لخمسة عشر ألفاً من الأثينيين . وهو عدد يدل على مقدار ما بلغه فن التمثيل من أهمية وأثر فى الشعب اليونانى . ولم يكن فوق المسرح سقف يغطيه ، فإذا جاء فى التمثيلية ذكر الأرض والسماء والشمس والنجوم رأى النظارة أموراً حقيقية إلى جانب ما يسمعون من شعر وغناء وتمثيل ، مما يبعث على عمق الإحساس وصدق الشعور . وجرت عادة الممثلين أن يرتدوا أقنعة تخفى ملامحهم الحقيقية ، فإذا كان أشخاص الرواية من الأحياء المعروفين ، مثل أوربيذس أوسقراط ، رسموا القناع بحيث يشبه وجه ذلك الشخص . وكان النظارة من الجنسين ، وللنساء جانب خاص ، وللرجال جانب آخر . ولم يكن يسمح للمحصنات من النساء حضور الملهاة . وأمر النظارة عجيب حقاً : فهم يأكلون الفاكهة ، ويشربون الخمر ، ويقشرون اللوز والبندق وهم يتفرجون . ولقد اقترح أرسطو أن يكون مقدار ما يأكله النظارة من طعام مقياساً لنجاح التمثيلية أو عدم نجاحها ؛ لأنه الدليل على إقبال الجمهور واهتمامه . أضف إلى ذلك التشاحن على الجلوس فى المقاعد ، والتهليل فى وجه الممثلين استحساناً أو الصفير استهجاناً ، والدب على الأرض ، والصفير .التصفيق ، وقذف الممثل الفاشل بالزيتون والتين بل

بالحجارة . ومن الفكاهات التي يذكرونها أن أحد الموسيقيين اقترض حجارة يبني بها داره ؛ ووعد بردها لصاحبها مما ينتظر جمعه بعد التمثيل . كيف إذن نلوم أرستوفان إذا مزج المعانى الشريفة ، والآراء الفلسفية . بالفحش من الكلام إرضاء لمثل هذا الجمهور.

وجرت العادة فى سابق العهد أن تكون الجائزة التي ينالها أفضل شاعر فى التراجيديا شاة ، وأفضل شاعر فى الكوميديا سلة من التين وجرة من الخمر ، ثم تطور الأمر فى العصر الذهبي ؛ أى فى عصر بركليس . فأصبحت الجائزة مالا . وكان عدد الحكام عشرة يؤخذ برأى خمسة منهم فقط ، ومع ذلك فكثيراً ما امتدت يد الحكام للرشوة أوتأثروا بهوى الجمهور . ويروى أفلاطون فى كتاب « النواميس » أن القضاة كانوا يخشون الجمهور فيحكمون بما يشهدونه من تصفيق ، مما أدى إلى تأخر الفن فى هذا « المسرح الشعبي »

وبعد فلم يكن أرستوفان أعظم شاعر هزلى لأنه نال إعجاب الجمهور فى عصره فقط ، بل لأنه حاز تقدير صفوة رجال الفكر فى زمانه وإعجاب المحدثين .

تمثيليـــة السحب

لم يدون سقراط شيئاً ، مع أنه شيخ الفلاسفة ، ومعلم أفلاطون ، وصاحب المدارس الفلسفية فى اليونان .

ولذلك يجد المؤرخ كثيراً من العناء فى استخلاص حقيقة مذهبه . وهناك أربعة مراجع نستقى منها فلسفة سقراط وآراءه :

المرجع الأول : محـاورات أفلاطون التى أجرى فيها الكلام على لسان سقراط . غير أن الصعوبة التى يواجهها المؤرخ صيغت فى ثوب فنى ، ولم يكن الغرض منها تسجيل فلسفة أفلاطون أو مذهب سقراط . أما آراء أفلاطون فكان يلقيها دروساً فى الأكادمية ، وهذه لم تدون .

مهما يكن من شىء فالإجماع بين المؤرخين المحدثين على أن محاورات أفلاطون هى أهم مصدر لمعرفة فلسفة سقراط .

المرجع الثانى : مذكرات زينوفون ، الذى كان قائداً أو جنرالا ، واتصل بسقراط ، ولم يحضر محاكمته ، ولكنه دون هذه المذكرات يدافع فيها عن أستاذه ، ويقص أخباره .

ونحن نميل إلى اعتماد هذا المرجع ، ولو أن بعض المؤرخين مثل برتراندرسل يهمله ، ويحط من قدره ، ويتهمه بمجافاة الروح الفلسفى ، وتفاهة التفكير ، ولذلك لا يرجع إليه .

المرجع الثالث : مسرحية أرستوفان المعروفة باسم « السحب » وهذه هى موضوعنا الآن ، ولذلك قدمنا بالتعريف بهذا الشاعر وأثره ، ومنزلة الملهـاة فى الحياة الإغريقية ، حتى نتبين قيمة هذه التمثيلية كمصدر من مصادر فلسـفة سقراط . ولهذا السبب سوف نلخص لك فى إيجاز هذه الملهاة .

وكان أفلاطون وزينوفون وأرستوفان معاصرين لسقراط .

المرجع الرابع : ما ذكره أرسطو عن سقراط . غير أن أرسطو ولو أنه لم يكن معاصراً لسقراط إلا أن العهد لم يكن بعيداً بينهما ، وليس أرسطو ممن يتهم فى روايته ، ولذلك يعتمد عليه فى روايته .

وأغلب المؤرخين يغفلون أرستوفان ، ولا يعدونه مصدراً لفلسفة سقراط ، لأنه يعده من السفسطائيين ولم يكن كذلك ، ويجعله صاحب مدرسة ولم يعرف أنه افتتح مدرسة ، وأنه كان يتناول أجراً على التعليم والمأثور امتناعه عن أخذ الأجر ، وأنه كان يبحث فى الأمور الطبيعية والمعروف أن سقراط انصرف عن الطبيعة إلى البحث فى الإنسان ، ولذا قيل : إنه أول من أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض .

ولا ريب فى أن الشاعر بحكم صناعته مضطر إلى تحوير الوقائع حتى تلبس الثوب الذى يريده ، إلا أن هذا التحوير لا يعقل أن يكون تاماً بحيث يغير من شخصيته ، مثل محبة البحث ، وروح الفكاهة ، وغرابة الأطوار ، والتصدى للتعليم ، والسخرية من الآلهة اليونانية .

ومع هذا كله فتمثيلية السحب مصدر من مصادر سقراط ، فهى على أقل تقدير تبين لنا السر فى محاكمته بعد ذلك بتهمة إنكار الآلهة .

شخصيات هذه التمثيلية هم ستربسيادس وهو مواطن غنى . وفيديبيدس ابنه ، وخادم ستربسيادس ، وسقراط ، وبعض تلاميذ سقراط ، وشخصيتان إحداهما تمثل الحق . والأخرى تمثل الباطل . وباسياس المرابى . وشاهد لباسياس وأمنياس مرابى آخر . ثم الكورس أو الجوقة .

ونلخص هذه التمثيلية بإيجاز فى أن ستربسيادس وقع فى الدين ، وليس عنده المال الكافى لدفعه ، فذهب ليتعلم عند السوفسطائيين صناعة الكلام أو البيان ، حتى يتخلص من هذا الدين أمام المحكمة . فذهب إلى مدرسة سقراط ودارت هناك أحاديث كثيرة حول هذا الموضوع . أما الوالد فلا يمكن أن يتعلم ، فيبعث بابنه فيتعلم الابن . وتكون نتيجة تعليمه أن يضرب والده ويدافع لا عن التخلص عن الدين بل عن وجوب دفعه . وهذا كله يفتح عين الناس المتمسكين بالقديم ، فيهجمون على المدرسة ، ويحرقونها . أو بمعنى آخر هى صراع بين القديم والجديد .

تبدأ التمثيلية فى حجرة النوم : ستربسيادس على سرير وفيدييدس على سرير آخر ؛ ويتحدث ستربسيادس عن ديونه ، وهمومه ، وعن الحرب اللعينة ، يشير فى ذلك إلى حرب بلوبونيز التى دارت من ٤٣٠ ق م إلى ٤٠٠ ق . م والتى جعلت العبيد أو الرقيق لا يأتمرون بأمر الأسياد . ويتحدث عن الليل وطوله وكثرة النفقات ، وبخاصة النفقات على الخيل والعربات وهى السبب فى أصل هذه الديون . ثم يوقد المصباح ويحسب ما عليه من ديون وفوائد، بعضها يجب أن يدفعها لباسياس والأخرى لأمنياس . وينطق فيدييدس وهو يحلم بالسباق والخيل فيغضب والده ، إلى أن يستيقظ فيدييدس ويجرى بينهما حديث يسخط فيه الوالد على الزواج الذى أنجب هذا الابن .

ثم يأتى الخادم ويعلن انتهاء الزيت من المصباح فيحاول أن يضرب الخادم لأنه يستعمل ذؤابة ضخمة تستخدم الزيت وتستهلكه . وينتهى الحديث بين الوالد وابنه بأن أمام الدار دار أخرى ، هى مدرسة للحكمة ، فإذا دفعوا أجراً مناسباً تعلموا المرافعة فى القضايا ، فيكسب القضية سواء أكانت عادلة أم غير عادلة . ويسأل فيدييدس وما اسم هؤلاء القوم فيجيب الوالد : إنهم يفكرون . فيقول الابن : لعلك تعنى هؤلاء الحفاة الدجالين مثل سقراط المسكين ؟ فكأنه يصوره فى زى بائس . ثم يسأل الابن وماذا يتعلم عندهم فيجيب الوالد: نتعلم صناعة المغالطة حتى لا ندفع الدين . فيأبى فيدييدس .

ويذهب ستربسيادس فيدق الباب ويفتح له أحد التلاميذ فيجد بعض تلاميذ ينظرون فى الأرض وآخرون ينظرون فى السماء ، ويجد كرة أرضية وخريطة ، الكرة لدراسة الفلك ، والخريطة لدراسة الهندسة ومساحة الأرض . ثم يجد سلة معلقة فى السقف فيها شخص فيسأله من هو ؟ فيجيب إنه سقراط يسبح فى الهواء ويتأمل الشمس . فيقول له ستربسيادس ومن هذه السلة تستطيع أن تحكم على الآلهة ؟ فيجيب سقراط بأنه يمزج نفسه بالهواء، هذه المادة اللطيفة، حتى يستطيع أن ينفذ إلى حقائق الأمور السماوية . وعندئذ يقول ستربسيادس: جئت أطلب درساً فيسأله أى درس تطلب ؟ فيقول : أريد أن أتعلم الكلام لمواجهة الدائنين . ويسأله لماذا وقع فى الدين ؟ فيجيب إنه الغرام بالخيل هو السبب .

علمني يا سقراط وسوف أدفع لك الأجر بحق الآلهة . قال سقراط : ليست الآلهة عملة مقبولة لدينا . فقال ستربسيادس إذن بماذا أقسم ؟ فقال له سقراط هل تريد أن تعلم شيئاً عن الأمور السماوية ، وأن تخاطب السحب ؟ واتضح أن سقراط يقسم بالهواء الذى تتعلق به الأرض ، وبالسحب وهى آلهة تحمل البرق والرعد . ودار بينهما حديث عن السحب انتهى إلى أن هذه السحب فيها أشكال كثيرة كأشكال الحيوان مثل الذئب والثور وما إلى ذلك ، وأن الآلهة اليونانية إن هى إلا أساطير . فزيوس ليس له وجود ؛ وزيوس عند الإغريق هو الذى يدفع السحب إلى الإمطار ، وهو الذى يحركها ، وهو الذى يبعث الرعد وأنكر سقراط كل ذلك . وأثبت أن السحب تضرب بعضها ببعض . أما السبب فى تسيير السحب فهى الرياح . وهذا الجزء من التمثيلية فى غاية الأهمية لأنه يصور سقراط فى صورة الشخص الذى ينكر آلهة اليونانيين . ولعل هذه الناحية هى التى كانت سبباً من الأسباب فى توجيه التهمة لسقراط فيما بعد .

وانتقلوا بعد ذلك إلى الموضوع نفسه . قال ستربسيادس إنه لم يأت يطلب تعلم البلاغة بل يطلب طريقة يرد بها الدائنين . وتقول الجوقة : إذاً فلتلق بنفسك فى أيدى السوفسطائيين .

ويسأله سقراط أى نوع من العقل عندهم ؟ وهل عندهم ذاكرة ؟ فيجيب ستربسيادس هذه مسألة تتوقف على الموضوع : إن كنت دائناً تذكرت ، وإن كنت مديناً نسيت .

ويسأله سقراط هل عنده موهبة طبيعية للكلام أو للبيان ؟ فيجيب موهبة الكلام لا توجد عنده ولكن عنده موهبة الخداع . ثم تلقى الجوقة شعراً أو أنشودة تنكر فيها أيضاً الآلهة . ويطلب سقراط من ستربسيادس إذا كان يريد أن يتعلم النظم والقافية والوزن . ويرد ستربسيادس بأنه لا بأس أن يتعلم موازين المال . فيقول سقراط إنه يتحدث فى الشعر وموازينه لا فى المال . فيقول ستربسيادس وهل النظم يقيم الأود ويمد بالطعام ؟ فيتهمه سقراط بضيق العقل والغباء . ويطلب ستربسيادس أن يتعلم المغالطة فينقله سقراط إلى مبحث فى اللغة فيسأله ماهى ذكور الحيوان؟ فيقول ستربسيادس إنه الكلب والحمام والثور الخ . فيقول سقراط الحمام إذاً واحد للمذكر والمؤنث . وأخيراً يبين له أن هناك ألفاظاً تطلق على المذكر وأخرى تطلق على المؤنث .

وأخيراً ينتقلون إلى موضوع جديد : ستربسيادس يقترح عدة طرق يتخلص بها من دفع دينه: منها طريقة أن يستعين بساحرة تؤخر ظهور القمر لأن ميعاد الدفع هو أول الشهر عند ظهور القمر. وفكرة أخرى أن يستحضر مرآة تعكس الشمس فتنبعث حرارة شديدة تذيب الكتابة عندما يكتب المسجل . أو ينتحر. فيسأله سقراط : كيف يكون الانتحار طريقة للتخلص من الدين ؟ فكان رده أنه بموته لن يدفع الدين . فأراد سقراط أن يعطيه درساً ، فيستعطفه ستربسيادس ثم يقسم بالآلهة ، فيثور سقراط لبلادة التلميذ ونسيانه ما تعلمه . وتنصحه الكورس بأن يذهب ويبعث ابنه ليتعلم بدلا منه .

ويعيد ستربسيادس على مسامع فيديبيدس ما جرى له فى المدرسة فيسخر منه الابن . ويتضح أن ستربسيادس ضعيف الذاكرة حقاً لأنه نسى معطفه وحذاءه . ويرضخ فيديبيدس ويذهب إلى المدرسة بصحبة والده ، ويناول الوالد سقراط كيساً من الدقيق أجراً لتعليم ابنه .

لا نحب أن نطيل فى تلخيص التمثيلية ولكن يهمنا منها هذه الحقائق :

(١) أن سقراط كان صاحب مدرسة ثابتة (٢) أنه يعد من السوفسطائيين (٣) أنه يتناول أجراً على التعليم (٤) أنه ينكر آلهة اليونان القديمة (٥) أن تعاليمه أفسدت هذا الشاب إلى درجة أنه أساء فيما بعد فى حق والده .

أما مكانة هذه التمثيلية من تاريخ الفلسفة ، ومن سقراط بوجه خاص ، فلا ينبغى أن نأخذ ما جاء فيها على أنه الحق كل الحق . ولكن لا ريب فى أن هناك شيئاً من الحقيقة اعتمد عليها أرستوفان فى وضع هذه التمثيلية ، ثم [illegible] الحقائق أو أضاف إليها شيئاً من الخيال والفكاهة لتلائم هـذا اللون من [illegible] الذى اعتمد عليه أرستوفان . ونستطيع أن نستخلص هذه الحقائق : فهى أولا شهرة سقراط فى أثينا ، فلا ريب أن اختيار أرستوفان لهذه الشخصية دليل [illegible] عنوان الفلسفة . والحقيقة الثانية أن سقراط كان يعلم صناعة الكلام كالسوف[illegible] غير أن أرستوفان يصوره أنه يميل إلى جانب الباطل ، والحقيقة أنه كان [illegible] جانب الحق ، أو يطلب الحق . وفى الوقت نفسه طريقة سقراط واضحة [illegible] التمثيلية وهى طريقة الحوار ، والسؤال والجواب . أما ما نخالف ارستوفان [illegible] ولا نستطيع أن نوافقه عليه فهو أن سقراط كان يتناول أجراً ، وأنه كان يلزم مدرسة [illegible] .

الأكاديمية
أو مدرسة أفلاطون

الغريب أننا لا نعرف شيئاً كثيراً عن حياة أفلاطون فى أثينا ، على الرغم من أننا نعرف كثيراً من حياته خارجها . ولذلك كان من الصعب علينا تحديد الكلام عن الأكادمية وما كان يجرى فيها . وأكبر الظن أن المحاورات الأولى التى ألفها عقب موت سقراط رفعته إلى أسمى الأوساط الأدبية فى أثينا وغيرها من مدن اليونان . وكان أفلاطون يشغل وقته بتأليف هذه المحاورات ، ما عدا الأوقات التى كان يرحل فيها ، غير أن ما سمعه عن سقراط نفد بعد أن دوّنه ، أو قل إن المحاورات السقراطية أصبحت تضيق بآراء سقراط العالية ولا يستطيع التعبير عنها فى هذا الثوب من التأليف . وأكبر الظن أن أفلاطون بلغ مرتبة من التفكير جعلته يعتقد أنه يجمل به أن يعلم بنفسه لا على لسان سقراط . ولذلك انصرف عن المحاورات وأسس الأكادمية .

وهى أشهر من أن تعرف ، فقد بقيت مفتوحة الأبواب تسعمائة عام ، ولا تزال جامعات اليوم تسمى نفسها بهذا الاسم إحياءً لذكرى مؤسسها ، وهم يعنون بها مدرسة التعليم العالى .

ولم تكن الأكادمية أول مدرسة أنشئت فى أثينا بل سبقه إليها السفسطائيون ، وفيثاغورس الذى أنشأ فى قوريتا من أعمال جنوب إيطاليا سنة ٥٢٠ ق . م . المدرسة المشهورة التى كانت تعلم هذا المذهب الرياضى ، والذى اختلف إليها أفلاطون ، أو كان يقصد إليها فى أولى رحلاته ؛ ولعل أفلاطون نسج على منوالها فى إيثار التعليم الرياضى . وقامت فى أثينا مدرسة أخرى قبل إنشاء الأكادمية بثمانى سنوات هى تلك التى أسسها إيزوقراط Isocrate ، وكانت خاصة بالبلاغة . غير أن مدرسة أفلاطون تختلف عن مدارس السفسطائيين وعن مدرسة

إيزوقراط ، بأنها كانت تعلم العلم لذاته ، أما تلك المدارس فكانت تعلم العلم وسيلة لشيء آخر هو الإعداد للحياة . أما أفلاطون فلم يكن يعد التلاميذ للحياة قط ، وكان يرى أن التعليم الذى يلقيه فى الأكاديمية ، ولو أنه لا يجعل الطالب صالحاً للحياة ، إلا أنه يعلمه أفضل صورة ينبغى أن تكون عليها الحياة . ولم يكن أفلاطون مبدعاً لهذه الناحية فقد سبقه إليها سقراط إذ كان ينادى بأن العلم هو الفضيلة ، وأن الفضيلة هى العلم ، فجمع بذلك بين المعرفة والخير . وكل ما فعله أفلاطون أنه جمع بين العلم والفضيلة ولكنه أراد أن يكون العلم الطبيعى إلى شيء آخر ذلك أن العلماء السابقين لم ينظروا فى العلم ، ولم ينظموا أنواع المعرفة ، ولكنهم نظروا فى العلم المادى . أما أفلاطون فقد انصرف عن العلم الطبيعى إلى شيء آخر هو علم الإنسان بنفسه ، ولذلك نظر فى النفس وفى الفضائل . فإن قلت إنه كان يعلم الرياضة والهندسة ، قلنا : إن العلم الرياضى لم يكن عند أفلاطون مطلوباً لذاته ؛ ولكنه وسيلة إلى بلوغ الحقيقة فى معرفة النفس والخير .

ومن الطبيعى أن تبدأ مدرسة أفلاطون صغيرة ، ولم تكن فكرتها قد اكتملت فى ذهنه ، وأكبر الظن أنه رسم المنهج الذى يسير عليه ، ثم نمت بعد ذلك . وكان هذا المنهج يبدأ بالرياضة وبخاصة الهندسة ، ولذلك كان يكتب على باب مدرسته « من لم يكن مهندساً فلا يدخل علينا » . ثم الفلك فالموسيقى فالمنطق فالسياسة ، لا على المعنى العملى بل معرفة قوانين العالم ونظمه ، وأخلاق الإنسان. ثم علم الحقيقة وهو الذى سماه أرسطو فيما بعد علم الفلسفة الأولى أو ما بعد الطبيعة أو الميتافزيقا . فاذا نظرنا إلى هذا المنهج وجدنا أنه يغفل درس اللغات ، إما لأن درس اللغات كان يعلم فى سن مبكرة فلا شأن له به ، وإما لأن أفلاطون لم يكن يحفل بالعلم المدون أو المكتوب ، فكان تعليمه شفاهاً أو سماعاً أو حواراً ، لا كتابة . وله فى ذلك حكمة وأسباب . ونحن ندهش من أن أفلاطون لم يدون لنا فلسفته مع أنه كان كاتباً ممتازاً كما يظهر ذلك من محاوراته . وسبب ذلك أنه كان يعد العلم المأخوذ من الكتب لا يفيد ، وليس طريقة حسنة للتعليم . وقد حدثنا عن ذلك فى محاوراته ، فقال فى محاورة بروتاجوراس « إن الخطباء هم الذين لا يعجزون عن الإجابة عن أى سؤال » وقال فى محاورة فيدرس « إن الكلام المكتوب مضر

بالذاكرة » . وقال فى محاورة فيدر وهيباس « إن الحوار الشفوى أنبل من تسجيل الآراء الخاصة » . ذلك لأن الآراء المكتوبة لا تقوى على الجدل ، ولا تعلم الحق ، أما السبيل الصحيح فهو التعليم الشفهى على لسان المعلم الذى تكمن الألفاظ فى نفسه ، ثم تخرج عنه ، فتستقر فى النفوس ، كأنها حديث القلب إلى القلب .

نحن إذاً نستطيع أن نتصور أن الأكاديمية كانت مكاناً للبحث والمحاورة ، أو كما يقال اليوم قاعات البحث . ولم تكن هناك محاضرات عامة منظمة يلقيها أفلاطون ، والمأثور عنه أنه فى الشيخوخة كان يلقى درساً عاماً وكان موضوع هذه المحاضرة « الحقيقة » ؛ وكان الناس يتهافتون على سماعها ، وكانت مثار الاهتمام الشديد ، وكان بعض الحاضرين يقيلونها ومنهم أرسطو ، وقد عرفنا آراء أفلاطون مما رد عليه أرسطو فى كتبه . وأغلب الظن أن هذه الموضوعات كانت عالية على الأفهام . فإذا كنا نعرف أفلاطون من محاوراته فنحن لا نعرفه من دروسه .

وكان له طلاب يعاونونه ، بل نستطيع أن نقول إنهم كلهم طلبة ومنهم أفلاطون ، فهو نظام من الأخوة شبيه بذلك النظام الذى كان سائداً فى مدرسة فيثاغورس . وكان بعض الطلبة يقومون بالتدريس كنظام العرفاء فى الكتاتيب والمعيدين فى الجامعات . وقد ظل أرسطو فى الأكاديمية عشرين عاماً فكان ساعد أفلاطون الأيمن ، ولولا ظروف خاصة لخلفه فى رياسة الأكاديمية .

أما السبب الذى من أجله سميت الأكاديمية كذلك ، فهو أن الدروس كانت تلقى فى بستان يدعى أكاديموس Academeia يقع فى الشمال الغربى من أثينا ، وكان فى البستان ملعب متصل به . وبين البستان والملعب كان أتباع أفلاطون يلتقون . وكان هذا البستان فى ضاحية كلونوس Colonus حيث يصور سوفوكليس رواية أوديب . ويحدثنا سوفوكليس إن مساكن كلونوس أبدع مساكن العالم ، تغرد فيها البلابل ، وتنمو أشجار الكرم والزيتون والأزهار والنرجس ... وتجرى المياه دون انقطاع فيجد أصحاب المزاج الشعرى فى هذا كله مجالا للإلهام . فاتخذه أفلاطون مكاناً للتدريس . وهو يصور شيئاً من ذلك فى افتتاح محاورة فيدر ؛ ولكنه فيما بعد شغل بيتاً بالقرب من البستان ، هو الذى سمى بالأكاديمية .

وظلت الأكاديمية تتلقى الطلاب ، ويلقى فيها العلم تسعمائة عام فى نفس المكان إلى أن أغلقها الإمبراطور جستنيان سنة ٥٢٩ م . وكانت لا تزال فى مكانها بجوار ذلك البستان . ومع أن الطلبة اختلفوا على المدرسة جيلا بعد جيل ، إلا أن روح أفلاطون كانت ترفرف عليها ، وتسيطر على التعليم فيها .

ولا نستطيع أن نقول إن الأكاديمية قضى عليها حين أغلقها جستنيان ، بل ظلت باقية حية ، ولكن فى ثوب آخر : فى ثوب المسيحية التى تدين بفلسفة أفلاطون بالشىء الكثير ؛ ولم تأخذ بفلسفة أرسطو إلا فى القرن الثالث عشر على يد القديس توماس الأكوينى ؛ وظلت الأكادمية حية فى ثوب آخر هو أسماء هذه الجامعات التى تتخذ من الأكاديمية عنواناً ؛ وقد عادت الأفلاطونية إلى الحياة مرة أخرى فى الجيل الحاضر ، إذ أخذ العلماء بتفسير أفلاطون الرياضى للكون بدلا من تفسير أرسطو الطبيعى لها .

وكانت الأكاديمية ذائعة الصيت فى عهد أفلاطون نفسه ، وكان يفد إليها الطلاب من كل جهة . غير أن قبول الطلبة لم يكن يسيراً ، إذ لابد أن يكونوا على مستوى خاص من الاستعداد والعلم والذكاء ، وكان العمل على مقياس ذلك ، والواقع فإن المدرسة كانت مخصوصة بالفلسفة فقط ، أو ما نقول عليه اليوم الميتافزيقا ولم يكن لها علاقة بالأخلاق والسياسة وإن كانت موضوعات للبحث .

ونحن لا نجد ذكراً لطلبة الأكاديمية فى الحياة العامة ، ولم يبرز منهم أحد ؛ وهنا نرى الخلاف بين سقراط وأفلاطون واضحاً ، فكان تلامذة سقراط منغمسين فى الحياة العامة بل منهم من ساءت سمعته مثل كرتياس وألقبيادس ، أما أفلاطون فلا يعاب من هذه الناحية ، على حين أن بعض المؤرخين يعيبون على سقراط فساد بعض تلاميذه .

وكان يفد إلى أثينا كثير من الزائرين البارزين يشهدون أكاديمية أفلاطون بأنفسهم ، وكانت لهذه الزيارات أثر كبير فى التعليم ، إذ تصبح مثاراً لمناقشات تدور بين الطلبة ، وتعرفهم بعقلية جديدة ؛ وقد صور لنا أفلاطون فى افتتاح محاورة بروتاجوراس كيف استقبل هذا السفسطائى فى منزل كالياس ، وكيف

كان يجوس خلال الدار وحوله المستمعون، ونجد فيها كيف أثار مقدم بروتاجوراس شغف سقراط ولم يسمح له بالدخول ، وأكبر الظن أن هذه المشاهد كانت تتكرر فى الأكاديمية .

وإذا ألقينا النظر فى المحاورات لوجدنا أن تفكير أفلاطون كان ينضج مع تقدمه فى السن ، فإذا لاحظنا أن تعاليم الأكاديمية أعلى منها فلاشك أن بعض الطلاب كان يعجز عن فهمها . ولذلك ينصرفون عنها .

والواقع أن هذه الطريقة الأفلاطونية فى التعليم موضع للنقد الشديد، وقد وجه أرسطو إليها كثيراً من التجريح ، وصحح هذه الطريقة فى مدرسته التى افتتحها فى اللوقيون ، ولكن شخصية أفلاطون هى التى كانت تسير دفة هذه المدرسة . وبعد موته انتقلت رياسة الأكاديمية إلى ابن أخته سيبسبوس Speusippus ويقال إنه لولا تغيب أرسطو لعين رئيساً للمدرسة ، ثم هجرها كثير من نوابغ التلاميذ مثل أرسطو ، وزنوقراط . وأنشأ أرسطو مدرسته فى أثينا تنافسها ، وهى المعروفة بمدرسة المشائين ، وبقيت المنافسة بينهما قائمة حتى اليوم ، فالفلسفة إما أفلاطونية وإما أرسطوطاليسية ، مثالية أو واقعية .

ولم يكن الطلبة يدفعون أجراً على التعليم ، ولكن أغلبهم من الأغنياء ، فكان أهلهم يقدمون هبات للمدرسة أشبه شىء بما كان يوقفه الأمراء على التعليم ، ولم يكن فى هذه الهبات ما يعوض التلاميذ عن انقطاعهم للفلسفة والعزلة الفكرية ويقال إن ديونيسوس الثانى وهب المدرسة نصف مليون جنيه ، مما يبين صبر أفلاطون على ذلك الملك الجاهل .

وكانت للطلبة أزياء خاصة ، وقلنسوات خاصة ، وعباءات تميزهم عن غيرهم ، والتقليد الذى يؤخذ به اليوم من لبس زى خاص فى الجامعات هو إحياء لما كان موجوداً فى الأكادمية ، وكان شعراء أثينا الهزليين يسخرون من طلبة الأكاديمية لرقة سلوكهم وجميل ثيابهم ، وكان للنساء حق الالتحاق بالأكاديمية طبقاً لمذهب أفلاطون .

طيماوس وخلق العالم

كيف وجد هذا العالم ؟

الجواب عن هذا يقتضى أن ينظر الفيلسوف فى الكون المحسوس ، أو العالم الطبيعى . ونحن نعلم أن الفلسفة ابتداءاً من السفسطائيين عدلت عن النظر إلى الطبيعة وتأملت فى الإنسان ، ولذلك لم يؤثر عن سقراط أنه تكلم عن الأمور الطبيعية ولو أن أرسطوفان الشاعر الهزلى يصور سقراط بأنه يبحث فى السماء والسحب ولذلك سمى التمثيلية « السحب » . ويرجح بعض المؤرخين أن يكون سقراط قد تكلم فى الأمور الطبيعية فى صباه ثم عدل عنها ؛ وكذلك أفلاطون لم يتعمق فى المباحث الطبيعية ، ولسنا نجد له كلاماً فيها . ولكن مسألة العالم الطبيعى وخلقه من المسائل التى لابد أن تلفت نظر أى باحث ، ولابد أن يقول فيها كلمة ... وكلمة أفلاطون قصيرة جداً بالإضافة إلى سائر ما تكلم فيه . فنحن نجد رأيه فى محاورة اشتهرت فى العصر الوسيط عند المسلمين والمسيحيين تعرف باسم طيماوس ، نقلها شيشرون إلى اللاتينية فتداولها الفلاسفة منذ ذلك الوقت ، وعرفها فلاسفة الإسكندرية وترجمها العرب . يقول القفطى فى تاريخ الحكماء « إن يحيى بن عدى أصلحها » . ومعنى هذا أنها كانت قد ترجمت من قبل إما إلى السريانية وإما إلى العربية ، ولكنها ترجمة سيئة فأصلحها هذا المترجم . ولكن الترجمة العربية مفقودة اليوم مع الأسف . ومما لا ريب فيه أنها أثرت فى الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط ، والغالب أنها أثرت كذلك فى الفلسفة الإسلامية . ومع ذلك فليست هذه المحاورة من آثار أفلاطون البارزة كالجمهورية والنواميس مثلا ، وإنما أعجب بها الفلاسفة فيما بعد لأنها تتفق إلى حد كبير مع آرائهم الدينية . وأشخاص هذه المحاورة سقراط ... طيماوس (وهو من أتباع المدرسة الفيثاغورية) ... كرتياس ... وهرموقراطس . وأهم الشخصيات هو طيماوس ، وموقف سقراط هو موقف السائل فقط . والمحاورة ثلاثة أجزاء :

الأول : فيه تلخيص للكتب الخمسة الأولى فى الجمهورية وبخاصة عن العدالة .

والثانى : قصير أيضاً يصور فيه أسطورة أطلانطس Atlantis وهى جزيرة يصورونها فيما وراء أعمدة هرقل « جبل طارق » وسمى بالمحيط الأطلسى نسبة إليها . ويصورون هذه الجزيرة أنها أكبر من ليبيا وآسيا الصغرى مجتمعين .

والثالث : وهو الجزء الأكبر المهم هو الذى يحكيه طيماوس ، وهو عالم فلكى فيثاغورى . يبدأ فيه بعرض تاريخ العالم وخلق الكائنات .

ومهما يكن من شىء فالمحاورة أسلوبها أسطورى شعرى، لا نستطيع أن نميز رأى أفلاطون من الأساطير القديمة التى يحكيها ولا يوافق عليها .

يقول أفلاطون إن المدركات على نوعين: ثابتة تدرك بالعقل ، ومدركات متغيرة تدرك بالحس أو الظن ، والعالم المشاهد من النوع الثانى فهو متغير ، وليس ثابتاً أو أزلياً ، وينتهى من هذا بأن العالم المحسوس متغير وليس أزلياً ، فهو مخلوق لله ؛ والله خير مطلق خلق العالم على مثال الأزل ومثال الخير ؛ ولا يمكن أن يكون المثال المخلوق مطابقاً تمام المطابقة للأصل .

ولأن الله يخلو من الحسد والعواطف الدنيئة فقد خلق العالم على مثاله وأراد أن تكون جميع الأشياء خيراً لا شراً « ثم وجد أن العالم المحسوس أو هذه الكرة المحسوسة لا تستقر بل تتحرك فى غير نظام ولم يعجبه ذلك فأخرج النظام من الفوضى ، وبث النظام فى العالم » . ويدلنا هذا النص من محاورة طيماوس على أن الله ليس خالق العالم . ولكنه فى مواضع كثيرة يقول إن الله هو خالق العالم مهما يكن من شىء فلا نستطيع أن نجزم برأى حاسم واضح فيما يختص بفكرة أفلاطون عن الله ، هل خلق العالم ؛ أم أنه نظمه فقط ؟ وبعد أن بث الله النظام فى العالم ، وضع العقل فى النفس ، ثم بث النفس فى البدن ، وبذلك جعل العالم كلا واحداً ، وكائناً حياً ، أو حيواناً ، فيه نفس وعقل ، والواقع أن الفلاسفة اليونانيين كانوا يعتقدون أن عالم السماء حى . ويختلف أفلاطون مع الفلاسفة

الطبيعيين الذين زعموا أن العالم كثير ، بل يعتقد على العكس أن العالم واحد ، وسبب ذلك أنه خلق على مثال الواحد .

والرأى عند أفلاطون وأرسطو من بعده هو أن العالم كله « كائن حى » أو باصطلاح الفلاسفة « حيوان » محسوس يشمل جميع الكائنات الحية ، فالعالم كله كرة ، وسبب ذلك أن الكرة تتشابه أجزاؤها ، والشبيه أفضل وأكمل من اللاشبيه ، وهذه الكرة تدور حول نفسها لأن الحركة الدائرية أكمل الحركات .

ولكن ما موضع العناصر الأربعة فى هذا العالم : الماء والهواء والتراب والنار؟ بين هذه العناصر تناسب دائم ينتهى إلى الانسجام فيما بينها. وترتب العناصر كما يأتى : النار ثم الهواء ثم الماء ثم التراب بحسب الثقل . ثم بين هذه العناصر وبين بعضها الآخر تناسب : فالنار للهواء ، كالهواء للماء ، كالماء للتراب . وسر تناسبها هو ما فيها من روح الصداقة والوئام ، ولا انفصال لهذه العناصر إلا إذا شاء الله ، أما النفس فهى على خلاف البدن الذى يتركب من العناصر الأربعة . وقد خلق الله النفس أولا كما ذكرنا ، وهى مزيج من الجوهر الثابت اللامنقسم (الإلهى) والجوهر المتغير المنقسم (العناصر الأربعة) فهى إذاً جوهر ثالث متوسط .

وبعد ذلك يتحدث أحد الفيثاغوريين عن أصل الزمان والكواكب فيقول ما يأتى :

عندما رأى الخالق العالم الذى خلقه يتحرك ويحيا أراد أن يجعله أكثر شبهاً به فبث فيه النظام ، وجعل حركته حسابية عددية ، وهذه الصورة الزمان ، لم يكن قبل ذلك ليل أو نهار ، ثم ظهر الزمان والسنوات فى وقت واحد . خلق الله الشمس ليعرف الناس عدد السنين والحساب ، وبدون الشمس فلا ليل ولا نهار ولا حساب . وبالليل والنهار والشهور والسنين عرف الناس الحساب والزمان فعرف الناس الفلسفة ، والفضل فى ذلك للبصر ، إذ بالمشاهدة المحسوسة أدركنا كل ذلك .

ونظر أفلاطون إلى الكائنات الموجودة فى العالم فقسمها إلى أربعة أقسام :

(١) الآلهة : وهذا أثر من آثار الأساطير اليونانية ، فهو يرى أن هناك إلهاً واحداً خالقاً لهذا العالم ، فما موضع الآلهة بجانب هذا الإله الواحد ؟ نستطيع

أن نشبه ما يقوله فى فلسفته بما يقوله أصحاب الأديان بوجود الملائكة بين الله وبين سائر المخلوقات.

(٢) الطيور : وهى المخلوقات التى تعيش فى الهواء .

(٣) والأسماك : وهى المخلوقات التى تعيش فى الماء .

(٤) ثم الحيوانات البرية : التى تعيش على الأرض .

ثم بعد أن خلق الله الآلهة قال لهم إنه قادر على الخسف بهم ، ولكنه لم يفعل وطلب إليهم أن يخلقوا العالم المثالى ، بعد أن خلق الله العالم الأزلى الإلهى. والمفهوم من هذا أن كلام أفلاطون إن هو إلا شعر وأساطير . ثم جعل الله لكل نجم نفساً ، والأنفس فيها الإحساس والحب والبغض والغضب ، فاذا تغلبت الأنفس على هذه الأهواء عاشت سعيدة ، فإذا عاش الإنسان فى هذه الدنيا على الحق والخير ذهب فى الآخرة إلى نجمه السعيد . وإذا كان شريراً فسوف ينقلب حيواناً أو شيئاً آخر ، بطريق التناسخ ، إلى أن يصير صالحاً .

والخلاصة أن الله وزع الأنفس فجعل بعضها على الأرض وبعضها الآخر على القمر ، وبعضها الثالث على الكواكب الأخرى وترك للآلهة أن تضعها فى الأبدان .

والعلل على نوعين : علل عاقلة ، وأسباب غير عاقلة تابعة لها ، ومستمدة منها . هذه الأسباب غير العاقلة تنقسم بدورها قسمين : قسم يخضع للضرورة أو النظام ، وقسم لا يخضع للضرورة بل للاتفاق والمصادفة . والكلام فى العلل يدخل فى نظام العالم بأسره ، وهو فى صميم الفلسفة .

هل يُسير هذا العالم ويُحدث ما فيه من أحداث قوة عاقلة ؟ أم ضرورة حتمية تصل الأسباب بالمسببات ، ولا شأن للعقل بهذه الضرورة ؟ أم أن الأمر مصادفة لا ضرورة فيها ولا عقل . والواقع أننا إذا رجعنا إلى الفلاسفة قبل أفلاطون ، لوجدنا أن بعضهم يقول بالعقل المسير لنظام العالم مثل أنكساجوراس وبعضهم الآخر يقول بالمصادفة البحتة . فديموقريطس يقول إن الأصل فى اجتماع الذرات بحيث تكون الأشياء والموجودات ، إنما كان بمحض مصادفة . إلا أن أفلاطون

يجمع بين هذه الأصول ، فيرى أن العالم فيه عقل من بعض النواحى بمعنى أنه ، ليس كل ما فى الكون يخضع للقوة العاقلة ، إنما الذى يخضع للقوة العاقلة عالم الكواكب وعالم الإنسان ، أما سائر الكائنات فإن بعضها يخضع للضرورة وبعضها الآخر يخضع للاتفاق .

وأظن أن أرسطو ولو أن نظرته إلى العالم تخالف نظرة أفلاطون إلا أنها شديدة الشبه بما ذكره أستاذه . كل ما فى الأمر أنه أكثر تحديداً للمشكلة . فهو يقسم العلل أو الأسباب إلى أربع : المادية والصورية والفاعلية والغائية ، وأن العلة الغائية فى الإنسان تخضع للعقل ، ولذلك كان الإنسان حراً ، وكان مسئولا عن أعماله الخلقية . وأن العلل فى غير الإنسان تخضع للضرورة لأنها قديمة.. وليست العلة الصورية إلا ما يعرف بالنوع : فالصورة فى الشيء هى نوعه ، ومن هنا كانت الصورة واحدة بالنسبة لجميع الأفراد ، وليست صورة أرسطو إلا مثال أفلاطون ، إلا أن أفلاطون فصل المثال وجعله فى عالم السماء بعيداً عن المادة ، على حين أن أرسطو حقق المثال الأفلاطونى فى المادة ، ولم يفصل بينهما .

ثم نجد عند أرسطو كلاماً فى الاتفاق ، أى فى حدوث الأشياء بغير علة ، ويضرب لذلك مثلا : بعضها فى الأعمال الإنسانية وبعضها فى الأعمال الطبيعية فما قاله فى المصادفة الخاصة بالأعمال الإنسانية — وهو يعنى بالمصادفة ، خروج الفعل عن الغاية التى قصدها — ما وقع لأفلاطون من أنه كان يركب السفينة يقصد أثينا فوقع فى الأسر : فوقوع أفلاطون فى الأسر انحراف عن العلة الغائية ، والعلة هنا جاءت مصادفة . ومثال آخر : فلاح يضرب الفأس فى الأرض يحرثها بقصد الزراعة ، فاذا به يقع على كنز ، فوقوع الفلاح على الكنز انحراف عن غايته وعن قصده جاء مصادفة ... ومما يقوله فى المسائل الطبيعية تولد الديدان والذباب من غير علة ، ويعلل أرسطو وقوع الأشياء بالمصادفة تعليلا خاصاً لا يعنينا الآن . إنما نريد أن نقول إن مشكلة العلل والأسباب لا تزال قائمة حتى اليوم لم يفصل فيها العلم الحديث . فهل هذا العالم منظم ؟ وهل هو نظام ثابت أم متغير ؟ وإذا أمكن أن يتغير ذهب القول بالضرورة .

وليست العناصر الأربعة ، التي نسميها العناصر الأولى ، مبادئ الأشياء وإنما هي نتيجة لجوهر أول ، هو المثال المعقول ، فهل هذه الجواهر المعقولة لها حقيقة في ذاتها أم هي مجرد أسماء أو ألفاظ ! مهما يكن من شيء فالمشكلة الأساسية عند أفلاطون هي في التمييز بين عالم المعقول ، وبين عالم المحسوس . ثم جعل أفلاطون بين العالم المعقول والعالم المحسوس شيئاً ثالثاً يتوسط بينهما هو المكان . ولذلك قسم الموجودات على ثلاثة أنواع : الأول المعقولات وهي متشابهة فيما بينها ، وهذه المعقولات ليست مخلوقة ، ولا يعتريها الفساد ، ولا تتغير ولا تشاهد بالحس بل بالعقل فقط . والنوع الثاني موجودات تشبه المعقولات في الاسم فقط ، وتدرك بالحواس . ومخلوقة . وفي حركة دائمة ، وتغير ، أي إنها تنتقل في المكان وتختفي من المكان وتدرك بالحس والظن . والنوع الثالث المكان ، وهو أزلي لا يعتريه الفساد وهو الذي يهيئ موضعاً للمخلوقات المختلفة ، ولا يدرك المكان بالحواس وإنما بعقل أسمى من المرتبة الحسية .

وكنا نود أن نلخص جميع أجزاء هذه المحاورة الهامة ، وبخاصة ما جاء فيها عن النفس الإنسانية ، إلا أن ذلك يدفعنا إلى الإطناب .

ونحب أن نختم الكلام بما اختتم به أفلاطون محاورته حيث يقول على لسان طيماوس :

نستطيع الآن القول بأن حديثنا عن طبيعة العالم قد بلغ النهاية . ذلك أن العالم قد تلقى الحيوانات ، الفانية والخالدة ، وهو مملوء بها ، وأصبح العالم حيواناً مرئياً يحتوي المرئي ، على مثال الله الصانع العظيم الخير الجميل الكامل

إله أرسطو

[كان الفكر الإنسانى منذ القدم يحاول إدراك معنى الكون وسر الخليقة ولا تزال آراء أرسطو جبارة فى جدتها حتى فى عصرنا هذا .] (١)

(الثقافة)

يذهب أغلب مؤرخى الفلسفة إلى أن إله أرسطو هو « المحرك الذى لا يتحرك » ويغفلون كثيراً من الصفات التى نسبها أرسطو إلى الله .

ومن الإنصاف للمعلم الأول ، ولتاريخ الفلسفة ، أن يقال إن الله عند أرسطو هو المحرك الذى لا يتحرك ، الواحد ، الحى ، التام الوحدة ، لا ينقسم ، وليس بذى عظم ، لا مادىّ ، وهو موجود ، وفعل خالص ، وصورة محضة ، وعقل محض ، ومعشوق لذاته .

بل يجب أن يقال أكثر من ذلك : إن أرسطو فى محاورة له « فى الفلسفة » نادى بالبرهان الوجودى ، وخلاصة الدليل « أن الموجودات بعضها أفضل من بعض ، فهناك إذاً موجود أفضل منها جميعاً ، هو الكمال المطلق ، وهو الله » . وقال بدليل الإبداع فى نفس المحاورة ، وضرب مثلا بقوم يتأملون لأول مرة جمال الأرض والبحر ، وعظمة السماء والنجوم ، فينتهون إلى أن هذه جميعاً من صنع الله . وأرسطو يتأثر فى هذا الدليل الأخير خطى أفلاطون ، وما ذكره فى محاورة بارمنيدس وغيرها .

إلا أن أرسطو فى مقالة « اللام » من كتاب ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولى . ىن هذه الأدلة ، ويبتعد عن آراء الجمهور الدينية ، ويستخلص الدليل من المبادئ التى تتلاءم مع جملة فلسفته ، ومع رأيه فى الفلسفة الأولى .

وبرهان المحرك الذى لا يتحرك هو البرهان الذى اختص به أرسطو فاشتهر به . ويقتضى فهم هذا البرهان الكلام فى الحركة والمحرك والمتحرك والزمان . ولذلك

(١) نشرت هذه الكلمة فى عدد ٤ مايو ١٩٤٨ ، فعلق التحرير عليها بهذه السطور .

يجب أن ينظر الباحث ، إلى كتاب ما بعد الطبيعة ، وفى كتاب الطبيعة ، والسماء والعالم .

والحركة هى تغير أو تبدل أو انتقال يشمل المتحرك ، وهو الجسم ، ويقتضى محركاً . ويذهب أرسطو إلى أن حركة العالم أزلية ، وليس لها أول ولا آخر . وكل جسم فهو متحرك بالفعل أو بالقوة .

وكل حركة فهى فى زمان ، فلا حركة بغير زمان ، والزمان مقياس الحركة .

فإذا كانت الحركة أزلية ، فإنها ناشئة عن ارتباطها بالزمان ، والزمان أزلى .

. فإن قلت : وما الدليل على أزلية الزمان ؟ أجاب أرسطو : خذ أى مدة أو لحظة ، تجد أنها وسط بين الماضى والمستقبل . فالزمان آنات متصلة : ولو وقفنا عند أى مدة ، فهذه المدة جزء من الزمن المتصل من الماضى إلى المستقبل . وإذاً فلا أول للزمان ، لأن أول الزمان حاضر له ماض ويتبعه مستقبل . فالزمان أزلى لا أول له ولا آخر .

ولما كان الزمان عدد الحركة أو مقدارها ، وكان الزمان أزلياً ، فالحركة إذاً أزلية بالضرورة .

ومن هذا الوجه يتبين أنه من التناقض قبول فكرة الحركة على أنها ذات بداية وذات نهاية ، إذ يقتضى ذلك القول بوجود « قبل » على مبدأ الحركة ، و « بعد » على نهاية الحركة ، وهذا خلف وتناقض ، لأن القبل ، وهو الحالة السابقة ، والبعد وهو الحالة اللاحقة ، يتضمنان فكرة الحركة .

* * *

ينبغى إذاً أن نسلم ، كما يقول أرسطو ، بأزلية الحركة .

ولا يمكن أن تكون الحركة أزلية إلا إذا كانت دائرية .

.. وهذه الحركة الأزلية الدائرية هى الحركة الأولى المتصلة للعالم ، وجميع الحركات الأخرى مترتبة عليها ، ومتعلقة بها ؛ ذلك أن سائر الحركات الأخرى تقع بين حدين متقابلين ، والتغير المستقيم ذو بداية ونهاية ، أى إنه يتردد بين نهايتين .

الحركة الدائرية فقط هى الحركة المتصلة ، لأنها تنتهى من حيث بدأت. وكذلك الحركة الأزلية المتصلة إلى ما نهاية بدون انقطاع ، ليست إلا للحركة الدائرية .

هذه الحركة الدائرية الأزلية هى على التحقيق حركة « السماء الأولى » . أما إنها دائرية فلا تحتاج إلى برهان ، لأنها واضحة لنا بالمشاهدة المحسوسة ، وما دامت دائرية ، فهى أزلية .

• • •

فما علة حركة « السماء الأولى » ، وما علة أزليتها ؟

لو قلنا إن المتحرك لابد له من محرك ، لذهبنا مع سلسلة المحركات إلى ما لا نهاية . فلا بد أن نضع حداً يكون أصلا ، أو مبدأ للحركة ، وهذا الحد لا يتوقف إلا على ذاته ، فهو علة حركة ذاته . غير أن المحرك الذى يتحرك بذاته يقتضى بالضرورة جزءين : جزءاً متحركاً وجزءاً محركاً لا يتحرك . إذاً فالعلة الأولى للحركة الأزلية محرك لا يتحرك . هذا المحرك الذى لا يتحرك هو الله .

ومن صفاته أنه « موجود » ما دامت الحركة التى تتوقف عليه أزلية .

ومن صفات هذا المحرك أنه « تام الوحدة » ، لأن الحركة الأزلية التى نشأت عن وجوده متصلة ، والاتصال يقتضى الوحدة .

والله حىّ لا تأخذه سنة ولا نوم ، وحياته دائمة أزلية ، لأنه محرك السماء الأولى وما فيها من نجوم وكواكب حول الأرض ، والسماء كائن حىّ تحركه نفس ، كما أن هناك عقولا للكواكب التى تزيد على الخمسين وهى التى تحركها .

ولا يكفى أن نقول إن المحرك الأول واحد ، فهو أيضاً غير منقسم ، لأنه غير ذى عظم أو مقدار . ولا يمكن أن يكون ذا مقدار أو عظم ، لأن كل عظم فهو متناه ، وهو يحرك فى زمان لا متناه . والمتناهى لا يحرك اللامتناهى ، فهو إذاً غير ذى عظم ولا ينقسم .

ولما كان الله عارياً عن التغير ، فإنه هو ذاته ، ووجوده ضرورى ضرورة مطلقة . ذلك أنه فعل خالص لا يشوبه شىء من القوة . لأن ما بالقوة قد يتحقق

وقد لا يتحقق . فإذا كان المحرك الأول موجوداً بالقوة فقد لا يفعل ، ولن تكون حركته أزلية .

وما الدليل على أن الله فعل خالص ؟

يذهب أرسطو ، فى سبيل إثبات ما يريد ، إلى أن مبدأ الأشياء فعل خالص . وأنه من الخطأ اعتبار القوة سابقة على الفعل . وأن أصل الأشياء القوة المجردة ، كما يذهب القدماء من رجال الدين ، وهم الذين أخرجوا العالم من الظلام والليل ؛ وكما يذهب الفلاسفة القائلون بأن اختلاط المادة هو مبدأ الأشياء .

فإذا كانت المادة والقوة حقيقتين أوليين ، فمن أين جاءت الحركة وهى انتقال من القوة إلى الفعل ؟

من المسلم به فى نشوء الكائنات الحية أن المبدأ هو البذر ، ولا يبلغ الكائن كماله إلا فى آخر الأمر . غير أن البذر يخرج من الكائن الكامل . فليس المبدأ هو البذر . بل هو هذا الموجود الكامل . وإذاً فالحقيقة الأولى هى حقيقة الفعل والكمال .

فالمحرك الأول يحرك العالم باعتبار أنه كمال مطلق .

والمحرك الذى لا يتحرك معشوق .

وليس المعشوق شيئاً آخر إلا المعقول ؛ لأن موضوع العشق يدرك بالعقل والفكر ، إذ بالفكر ندرك الجميل والخير ، وهما موضوعا العشق .

ولكن المعقول الأول . المعقول الأسمى ، هو هذا المبدأ الذى نتحدث عنه ، ولما كان أزلياً ، لا ينقسم ؛ وكان فعلا خالصاً فهو لامادى . إنه الجوهر المعقول العارى عن كل مادة . وحيث كان كذلك فهو الموضوع الأسمى للعشق ، وهذا هو علة فعله الدائم .

فالمحرك الأول محرك من حيث إنه معشوق ، يتعلق به السماء والعالم جميعاً . والحركة التى يقتضيها هى فعل العشق الأزلى .

هذا الموجود الكامل ، المعشوق الكامل الذى يجذب العالم نحوه ، هو الذى تسميه الفلسفة : الله .

ولقد ميز أرسطو من أول الأمر عند البحث فى علل الموجودات بين الطبيعة التى تبحث فى الموجودات الطبيعية الخاضعة للحركة والمتلبسة بالمادة ، وبين الفلسفة الأولى التى تبحث فى الله ، أى الموجود الذى لا يتحرك المفارق للمادة.

فالمحرك الأول هو هذا الموجود الذى لا يتحرك ، المفارق للمادة . ونحن نعلم أنه لا يتحرك لأنه يحرك من حيث لا يتحرك . ونعلم أنه مفارق للمادة ما دامت صفات الأزل والوحدة والفعل الخالص التى يتصف بها ، هى صفات الموجود العارى عن جميع شوائب المادة .

والله عقل محض ، لأن الموجود الأسمى لا يصدر عنه إلا الفعل الأسمى ، وأسمى ضروب الفعل هو الفكر.

ولأن الفكر هو أسمى الأشياء ، كان الله فكراً خالصاً .

وينبغى ألا نشبه الفكر الإلهى بالفكر الإنسانى . ذلك أن الله فعل محض لا يشوبه شىء بالقوة ، ولذلك لا يعترى فكره نقص .

وماذا يكون حال الله إذا اعتراه ما يعترى الإنسان إذا أخذته سنة من النوم ؟ وإذا كان الله عقلا خالصاً فما موضوع الفكر الإلهى ؟

لابد أن يكون موضوع الفكر الإلهى شيئاً لا ينقسم ، إذ لو كان منقسما كان ذا أجزاء ، عندئذ ينتقل الفكر من جزء إلى آخر ، فيخضع للتغير .

فإذا كان موضوع الفكر الإنسانى الأشياء المركبة ، ولا يرتفع إلى إدراك الواحد اللامنقسم ، فإن الفكر الإلهى حدس دائم متصل يدرك الواحد المطلق اللامنقسم .

ولكن الواحد اللامنقسم هو الله .

فالله يدرك ذاته . وموضوع الفكر الإلهى هو ذاته . ولا يمكن أن يكون غير ذلك ، لأن الله يعقل أسمى الأشياء ، وكل ما عدا الله يعتريه النقص .

ثم تساءل أرسطو ـ بعد أن حدد الطبيعة الإلهية ـ عن الصلة بين الله الكامل وبين العالم ؟

الله مفارق مفارقة تامة للعالم ؛ أم هو يدخل فى نظام العالم ؟

يجيب أرسطو بأن الله مفارق للعالم وحاضر فى نظامه فى آن واحد . مثله من العالم مثل القائد من الجيش ؛ يجمع « الخير » بينهما . فالخير موجود فى نظام الجيش وفى عقل القائد . بل الخير أكثر وجوداً فى عقل القائد ، لأن نظام الجيش لا يخلق قائده ، بل القائد هو سر نظامه .

فالكمال موجود فى الله المفارق للعالم ، والكمال ظاهر فى نظام العالم . ذلك أن العالم يقوم على النظام ، سواء أكان ذلك فى عالم السماء أم فى عالم الكون والفساد ، إلا أن النظام فى عالم السماء أتم وأكمل. وليس الكون فوضى لاضابط له ولا إحكام فى أجزائه ؛ إذ الواقع أن ما فيه من نظام يقتضى واحداً حكيما .



فى عالم
الفلسفة الإسلامية



أمواج الفكر الاسـلامى

فى القرن السابع الميلادى ظهرت فى العـالم المعروف فى ذلك الزمان أمة غيرت معالم التاريخ ، وساهمت فى بناء الحضارة موجهة إياها إلى أهداف جديدة سياسية واقتصادية واجتماعية وعقلية ، تلك هى أمة العرب صاحبة الرسالة المحمدية والدين الجديد ، وكتاب الله الذى نزل باللسان العربى المبين .

وتقوضت معالم الروم والفرس أمام جيوش المسلمين ، وزالت دولة الفرس ، وأسلم أهلها ، وذهب كيانها الأول ، وقصت أجنحة الدولة البيزنطية فاستولى المسلمون على فلسطين والشام ومصر وشمال إفريقية . ثم بلغ الإسلام الأندلس فى الجنوب الغربى من أوربا ؛ وازدهرت الحضارة فى قرطبـة وغرناطة وطليطلة وغيرها من عواصم الأندلس حتى أصبحت تنافس دمشق وبغداد والقاهرة فى الشرق . وهكذا حلت الإمبراطورية الإسلامية محل امبراطوريتى الفرس والروم ، وهما أضخم دولتين سياسيتين تنازعتا الملك والحضارة فى العالم زمناً طويلا .

وقد صحبت هذه الفتوحات السياسية فتوحات عقلية ، فتغلب الدين الإسلامى الناشئ ، وساد بين أهل البلاد المغلوبة على أمرها ، فاعتنق الناس الإسلام أفواجاً وأصبحت اللغة الرسمية فى أواخر الدولة الأموية هى اللغة العربية .

دين جديد ، ولغة جديدة ، وتقاليد جديدة ، وفكر جديد ، كل أولئك مظاهر لم يكن للناس بها عهد قبل الإسلام .

وليس من اليسير أن يقبل الناس الدين الجديد فى سهولة ، وليس من اليسير أن يتخلوا عن آرائهم ومعتقداتهم القديمة الموروثة بين يوم وليلة ، فكان موقف المغلوبين على أمرهم من الإسلام موقف العـداء ، وحاولوا جهدهم أن يصرعوا العقائد الإسلامية محاولين أن يسندوا إليها شيئاً من الضعف والتهافت .

واضطر المسلمون إلى قبول هـذا الصراع العقلى ، فقرعوا الحجة بالحجة والبرهان بالبرهان ، واندست كثير من المقررات الفارسية والوثنية والمسيحية واليهودية

إلى الفكر الإسلامى واندمجت به، وتكوّن مع الزمن لون أو ألوان من الثقافة الإسلامية هى مزيج من هذا الفكر الأجنبي والآراء الإسلامية ، وقد نجد لوناً من الثقافة إسلامياً محتاً ، وقد نجد لوناً آخر تغلب عليه النزعة اليونانية ، وقد نجد لوناً ثالثاً يظهر فيه الطابع الفارسى ، وهكذا .

هذه الأمواج المختلفة من الفكر تتابعت على العصور الإسلامية بمقدار التأثير الذى بلغته الآراء الأجنبية فى المسلمين ، وبمقدار الاستعداد لقبولها أو التصدى لدفعها تخليصاً للعقائد الإسلامية من شوائب التأثيرات الأجنبية . هذا التأثير والتأثر تابعان بالضرورة للأحوال السياسية ، من اتساع رقعة الإسلام ورقى الدول الإسلامية أو ضعفها ، وحماية الملوك والأمراء لرجال الفكر ، أو العمل على حربهم ووقفهم عند حدهم ، وهذا يقتضى منا الإيماء إلى الحياة السياسية لتكون مرجعاً فى الزمان يساعد على تحديد الآراء والأشخاص فى سجل التاريخ والأحداث ، لأن الحياة كل لا يتجزأ فى ذهن الإنسان ، فهو يعيش متأثراً بالسياسة والمظاهر الاجتماعية كما يعيش متأثراً بالتيارات العقلية والحاجات الأدبية والفنية ، ومن جهة أخرى فإن الحياة العقلية لا تنفصل عن الأحوال السياسية ، فكلا الحياتين تؤثر إحداهما فى الأخرى .

ولعلك تسأل : لماذا آثرنا أن يكون عنوان هذا البحث « الفكر الإسلامى » لا « الفلسفة الإسلامية » . فنقول : إن هذا الإيثار يرجع إلى أسباب أهمها أن الموضوعات التى سوف نتحدث عنها لا تعد فى صميم الفلسفة بمعناها الخاص . ومع ذلك فالفلسفة لون من ألوان التفكير ؛ ولو تقدمنا بالبحث فى هذه الموجات التى سوف نعرضها ، لتكلمنا عن الموجات الفلسفية ، إلا أنها متأخرة .

ولنا رأى نشرناه فى كتابنا « معانى الفلسفة » ذهبنا فيه إلى اعتبار الفلسفة على معنى واسع ؛ ولذلك كان كل إنسان فيلسوفاً .

وإذا حملنا الفلسفة على المعنى الضيق فالعارفون بالفلسفة عدد قليل والفلاسفة أقل . وإذا انصرفنا بالمعنى إلى دائرة واسعة ، فكل إنسان فيلسوف ، لأنه يتساءل هذه الأسئلة التى وضعها الإنسان منذ بدأ يفكر والتى لا يزال يفكر فيها حتى الآن ، وأكبر الظن أنه لن يصل إلى نتيجة حاسمة فى هذا التفكير

كما اهتدى فى سائر العلوم الوضعية المحسوسة ، ونثبت بعض هذه الأسئلة لأنها تدور فى أذهاننا فى القرن العشرين كما دارت فى أذهان المسلمين منذ القرن السابع حتى الآن .

ما الوجود ؟ وما أصل الوجود ؟ وما نهاية العالم ؟ وما غاية الإنسان من الحياة ؟ وما الخير وما الشر ؟ وما الله ؟ وما صفاته ؟ وكيف خلق العالم ؟ وما قيمة العقل البشرى ؟ وما حدوده ؟ وما حقيقة النبوة والوحى والرسالة ؟ وما الحياة الآخرة ؟ وما صفة الجنة والنار.. الخ الخ . لاشك أن كل فرد يحس بهذه المشاكل ويتامس لها الحلول ، ليصل إلى قبس من نور يهدى نفسه إلى الاطمئنان بعد الاضطراب والاستقرار بعد الشك والارتياب .

وقد اختلفت إجابات المفكرين والفلاسفة عن هذه المسائل ، ولا يزالون مختلفين . وسنعرض الآراء المختلفة للمسلمين عن هذه المسائل ، فى أمواجها المتلاحقة على شاطىء الزمان ومحيط المكان .

والجديد الذى أرى إليه هو أن كل جيل من الأجيال كانت تسوده فكرة تشغل الأذهان وتدفع الناس إلى البحث فيها ، والاشتراك فى جدل صاخب حولها ؛ مثال ذلك الموجة الفكرية التى سادت فى عصر المأمون وعرفت « بخلق القرآن » وهى التى استمرت فترة من الزمن الشغل الشاغل لجميع العلماء ، بل اشترك فى ذلك الصراع الفكرى كثير من العامة أيضاً .

نريد أن ندرس الفكر الإسلامى ناظرين إلى هذه الأمواج التى برزت فى كل جيل وكانت هى الظاهرة للعيان . وهذا الأسلوب من الدراسة يبث الحياة فى الحركات العقلية فلا تصبح جامدة منعزلة تقرؤها على صفحات الكتب فلا ترى فيها إلا ألفاظاً مرصوصة تخلو من الروح لأنها تخلو من الحياة .

لهذا سمينا هذا البحث « أمواج الفكر الإسلامى » . .

تناول الفكر الإسلامى هذه المسائل بالبحث ، كما بحث فى العلوم المختلفة طبيعية ورياضية . وقد انصب تفكير المسلمين على المسائل الفلسفية كما انصرف إلى المسائل العلمية .. ولم يميز الأقدمون بين العلم والفلسفة ، فمن الحق علينا أن نجمع بينهما حين نقص تاريخهم . لهذا كان البحث فى الفكر الإسلامى أولى من

الاقتصار على الفلسفة الإسلامية ، إلا إذا تقيدنا بالفلسفة على المعنى الضيق ، فلا نذكر غير الفلاسفة الحقيقين بهذا الاسم ، بل لا نذكر من تاريخهم إلا الجانب الفلسفى .

والفكر الإسلامى آراء أشخاص ، وكل فكر فهو بطبيعة الحال ملك لصاحبه الذى صدر عنه وقال به ، واهتدى إليه ، ودافع عنه بالحجة والبرهان ، وسطره بالبيان ، وأذاعه فى الناس ، وسجله على صفحات الأوراق .

إننا ندرس فى تاريخ الفكر حياة الأشخاص وجدل الآراء .

ولا يستوى السوقة والدهماء ، مع قادة الفكر والأعلام العلماء ، ولا يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون . قادة الفكر وأصحاب الرأى قليل عددهم فى كل زمان ، والناس لهم متبعون أو مقلدون ، وجدير بنا إجلالا لهؤلاء المفكرين أن ندرسهم ، وأن ننظر فى حياتهم ، لأن آراءهم ظل لشخصياتهم ، فنستفيد بذلك فائدتين : جلاء السر فى القول بالآراء ، واتخاذ سيرتهم مثلا فى الاقتداء . قيل عن ابن رشد فيلسوف قرطبة إنه سوّد فيما كتب وألف عشرة آلاف ورقة ، ولم ينقطع عن الكتابة والتأليف طول حياته إلا مرتين : ليلة زواجه ، وليلة وفاة أبيه .

الآراء التى صدرت عن المفكرين سجلها أصحابها فى كتب كانت مخطوطة إلى عهد ظهور الطباعة . على أن قيمة الكتاب فى تداوله بين القراء ، ولو بقى ملكاً لصاحبه فقط وحبيساً عليه ، لاستوى عندنا صدور الكتاب وعدم صدوره .

وكان من يهمه الإطلاع على الكتب فى الزمن الماضى إما أن ينسخها بنفسه إذا كان فقيراً أو يستخدم ناسخاً بالأجر ينقلها له كما كان يفعل الملوك والسلاطين والأمراء ، وبذلك زخرت خزائنهم بالمخطوطات فى شتى أنواع الفكر لمختلف المؤلفين . ومنهم من كان يهب خزانة كتبه للمدارس والمساجد ليطلع عليها من يريد البحث والإطلاع . وفى بعض العصور كان الأمراء يقفون هذه المخطوطات كما توقف الدور والأرض الزراعية لتحبيس على العلم ونفع المشتغلين به .

مهما يكن من شىء فعمادنا فى البحث هو هذه الكتب لأنها المصادر التى نرجع إليها .

أين هذه المخطوطات الآن ؟

لقد اندثر أكثرها فى عصور التأخر للمسلمين . فمن هذه المحن التى أصابت كنوز الفكر أن هولاكو قائد التتار الذى غزا بغداد ودك عرش الخلافة العباسية ، رمى بالكتب فى نهر الدجلة حتى تخضب ماؤه بالسواد ، وقيل إن عددها بلغ مليونى كتاب .

ولا يعنينا أن نذكر الأسباب التى أدت إلى ضياع أغلب المؤلفات الإسلامية وإنما يهمنا أن نذكر أين يوجد ما بقى منها حتى الآن وما سبيل الوصول إليها والاطلاع على ما جاء فيها .

بعض هذه الكتب مطبوع ، إما فى مصر ، أو الشام ، أو فارس ، أو الهند أو أوربا . وللمستشرقين فضل كبير فى تحقيق بعض المخطوطات الهامة وحسن طبعها مع العناية بالتبويب والترتيب وذكر الهوامش المختلفة ، بحيث يستفيد القارئ منها الفائدة المطلوبة .

ولكن أغلب المراجع لا تزال مخطوطة فى دور الكتب فى عواصم الدول المتحضرة ، ففى لندن و باريس و برلين وليدن ومدريد واسطنبول والقاهرة وحيدر آباد وغيرها آلاف من المخطوطات بعيدة عن متناول الجمهور . وكثير من أصحاب المكتبات الخاصة فى الشرق والغرب يقتنون مخطوطات نادرة لا توجد فى المكتبات العامة . وكثيراً ما يرجع الباحثون إلى ترجمات لاتينية وعبرية لبعض الكتب الفلسفية المفقودة فى اللغة العربية ، والموجودة فى هذه التراجم الأجنبية منذ كان الغرب ينقل عن الشرق فى العصور الوسطى .

ولن تتيسر الدراسة الكاملة للفكر الإسلامى إلا إذا تم إخراج جميع هذه المخطوطات إلى عالم الطباعة حتى يسد النقص الذى يشعر به كل من يدرس تاريخ الفكر فى الإسلام .

لهذا كله كانت أغلب الدراسات فى العصر الحاضر للفكر الإسلامى ، دراسات تشق الطريق لمن يريد زيادة البحث ، لا دراسات تحقيق تقنع العقل وتشفى الغليل

ومن جهة أخرى لا يتيسر دراسة بواكير الحياة العقلية عند المسلمين إلا بعد

النظر إلى الثقافات المختلفة التى سادت فى الجاهلية ، أو التيارات الفكرية التى انتشرت فى بيئة الجزيرة العربية .

الثقافات المختلفة قبل الإسلام :

جاء الإسلام فقضى على ديانة العرب فى الجاهلية وهى عبادة الأوثان ، فقطع بذلك الصلة بين حاضر العرب وماضيهم فى الحياة العقلية . ومن الإسراف فى القول أن نعلن أن الصلة انقطعت تمام الانقطاع ، أو نتصور أن المسلمين بعد جاهليتهم نسوا ماضيهم وتنكروا لحضارتهم السابقة . ومن الأشياء التى امتدت من الجاهلية إلى الإسلام طابع الشعر العربى ، فكان شعراء المسلمين يترسمون خطى الجاهليين فى أخيلتهم وطريقة قريضهم . أما النظر العقلى فأساسه القرآن والسنة النبوية المبينة له .

وقد وردت فى القرآن مسائل قبلها المسلمون الأولون ولم ينعموا النظر فيها ، إنما آمنوا بها إيماناً . فلما نظر المسلمون نظراً عقلياً هادئاً ظهرت لهم بعض المتناقضات التى تحتاج إلى بيان ، وبرزت مسائل لابد من زيادة شرحها والتعمق فى تفصيلها . بعض هذه المسائل يتصل بصميم العقيدة الإسلامية ، مثل صفات الله . فقد جاء فى القرآن أن الله سميع بصير . هل نفهم هذا القول على ظاهره وقد قال الله تعالى : « ليس كمثله شىء » فنجعل لله عيناً تبصر وأذناً تسمع . أم ننزه الله على النحو الذى أراده تعالى ؟ إذن لا مناص لنا من تأويل الآيات التى تناقض بظاهرها التنزيه الخالص .

هذه مسائل إسلامية خالصة يرجع التفكير فيها إلى القرآن نفسه وليس لها صلة بالفكر الأجنبى ، ولو أنه من العسير التمييز بين ما للمسلمين من فكر وبين ما لغيرهم .

نقول من العسير لأن الإنسانية وحدة لا تتجزأ ، والعوامل التى تؤدى إلى يقظة العقل ، وبعثه على التفكير ، وإمداده بالموضوعات المختلفة التى ينصب عليها الفكر ، هى من العوامل التى شاعت بين الناس فى العصر الذى ظهر فيا

الإسلام ، كما تشيع هذه العوامل بين الناس فى كل عصر ، فتشغل الأذهان ، وتنتقل من مكان إلى مكان .

وموضوعات الفكر التى شغلت العقول فى ذلك الزمان سادت الشرق والغرب على السواء ، أما الخلاف ففى طريقة معالجتها ، وهو على الجملة خلاف يرجع إلى تباين الأفراد والجماعات ، أما المسائل العامة فقد شاعت بينهم جميعاً ، وتلمسوا لها شتى الحلول .

والموضوع الذى شغل الفكر هو الإنسان ، وصلة الناس بعضهم ببعض ، والغاية التى يرمى إليها الإنسان من الحياة ، ثم الشر الذى يصدر عنه ، وما علته وما سبيل دفعه للوصول إلى الخير ، ومَن خالق الإنسان وخالق أعماله ؟

هذا الموضوع الذى يتناول الإنسان من جوانب مختلفة متعددة ، صرف الأذهان عن النظر إلى الطبيعة والبحث فيها ، والعالم كما تعرف هو الطبيعة والإنسان ، أو الإنسان والطبيعة ، أو الإنسان الذى يعيش فى عالم الطبيعة إذا شئت الجمع بين العالمين .

المسيحية :

وفى الوقت الذى ظهر فيه الإسلام كانت الإمبراطورية الرومانية فى شيخوختها المتهدمة .

ثم سقطت هذه الإمبراطورية ، وقيل فى أسباب سقوطها الشىء الكثير ، ولكن أغلب المؤرخين يجمعون على أن الانهماك فى الترف من أهم هذه الأسباب .

ولما ظهرت المسيحية وجدت نفوساً مستعدة لقبول ما فيها من زهد وتسام عن المادة .

ولكن المسيحية لقيت معارضة قوية من الأباطرة ، وهم أصحاب السلطان الرسمى ، ومن الفلسفة اليونانية التى شاعت بين الناس وارتفعت منزلتها إلى مرتبة الأديان .

فكانت مهمة المسيحية شاقة ، وهى الدفاع عن الدين ، ثم شرح العقيدة المسيحية للتغلب على الحضارتين اليونانية والرومانية . وليست المسيحية عقائد فحسب إنما هى عقائد وعبادات ، ويقوم رجال الكهنوت بمهمة الدفاع عن العقيدة وشرحها وتعليمها للناس بالوعظ والإرشاد

فالقسيس قدوة لغيره ، ومثل حيّ للفضيلة . ولهذا تطلبوا من رجال الدين أن يعيشوا معيشة خاصة خالصة فى الأديرة ، وأن يتزيوا بزى خاص ، لتنطبع فيهم السجايا المطلوبة على أشد ما تكون .

فانتشرت الأديرة فى أنطاكية ورأس العين والرها وحران وغيرها من مدن الشام وفلسطين ومصر ، وانقطع الرهبان إلى العلم والعبادة ، فدرسوا الفلسفة اليونانية للرد عليها ، وترجموا كتب أرسطو وأفلاطون وأفلوطين والفيثاغوريين وغيرهم إلى السريانية .

ومن أشهر المترجمين الذين نقلوا الفلسفة من اليونانية إلى السريانية بروبوس ، وهو قسيس عاش بأنطاكية فى القرن الخامس الميلادى ؛ وشرح كتب أرسطو المنطقية . ومنهم سرجيس الرأس عينى كان راهباً وطبيباً ، فصّل علم الإسكندرية وترجم الإلهيات والأخلاق والتصوف والطب والطبيعة والفلسفة . ومنهم يعقوب الرهاوى المتوفى سنة ٧٠٨ م الذى ترجم الإلهيات .

ولما انتصرت المسيحية فى صراعها العنيف مع الوثنية ، وأصبحت الديانة الرسمية للدولة الرومانية ، كان العهد قد بعد بينها وبين العصر الأول للمسيح ، واختلف النصارى فيما بينهم على أصول العقائد ، وانقسموا فرقاً ، وتشيعوا نحلا ، حتى أمر الإمبراطور قسطنطين بعقد مجمع نيقية عام ٣٢٥ م فأصدر المجتمعون قراراً أعلنوا فيه ألوهية المسيح ، وأنه من جوهر الله ، وأنه قديم بقدمه . ثم تقرر فى المجمع القسطنطيني الأول عام ٣٨١ م أن روح القدس ثلاثة أقانيم وثلاثة وجوه وثلاثة خواص وحدانية فى تثليث ، وتثليث فى وحدانية .

ثم افترقوا إلى ثلاث فرق كبيرة : النسطورية ، والملكانية ، واليعقوبية

النسطورية نسبة إلى نسطور بطريرك القسطنطينية الذى ذهب إلى أن يسوع المسيح لم يكن إلهاً بل هو إنسان مملوء من البركة والنعمة ، ففصل بذلك فى المسيح وهو على الأرض بين الطبيعتين الناسوتية واللاهوتية ، ولم تعجب هذه المقالة بطارقة روما والإسكندرية ، وفر نسطور إلى الشرق ، وشاعت النسطورية فى نصيبين والعراق والموصل والفرات والجزيرة .

وأصبحت الملكانية هى المذهب الرسمى للدولة بعد أن تقرر فى مجمع خليكدونية ٤٥١ أن المسيح فيه طبيعتان لا طبيعة واحدة ، التقتا فى المسيح ؛ وهما اللاهوت والناسوت ، وقالوا إن مريم العذراء ولدت إلهاً ربنا يسوع المسيح ؛ الذى هو مع أبيه فى الطبيعة الإلهية ، ومع الناس فى الطبيعة الإنسانية .

أما المذهب اليعقوبى — وعليه مسيحيو مصر والحبشة والأرمن والسريان الأرثوذكس — فإنهم يوحدون بين الطبيعتين ولا يفصلون بينهما ويعتقدون أن « الله ذات واحدة مثلثة الأقانيم ، أقنوم الأب ، وأقنوم الابن ، وأقنوم الروح القدس. وأن أقنوم الابن تجسد من الروح القدس ومن مريم العذراء ، فصير هذا الجسد معه واحداً وحدة ذاتية جوهرية ، منزهة عن الاختلاط والامتزاج والاستحالة ، بريئة من الانفصال . وبهذا صار الابن المتجسد طبيعة واحدة من طبيعتين ومشيئة واحدة » .

وقد بلغ التعصب بأهل هذه المذاهب مبلغاً عظيماً وصل حد التعذيب والإيذاء . وقد لقى اليعاقبة فى مصر اضطهاداً شديداً من الملكانيين أصحاب مذهب القسطنطينية مما دعا الأقباط فى مصر إلى الترحيب بالعرب تخلصاً من الاضطهاد ، وطلباً للحرية فى العقيدة .

هذا ما كان من شأن التيارات الفكرية المتعلقة بالدين التى ذاعت فى آسيا الصغرى والشام والعراق وفلسطين ومصر.

المجوسية

أما ديانة الفرس القديمة فهى الثنوية ، أثبتوا أصلين اثنين مدبرين قديمين يقتسمان الخير والشر ، والنفع والضر ، والصلاح والفساد فى العالم ، يسمون أحدهما النور والثانى الظلمة .

فهم يجعلون للعالم إلهين ، إله الخير وإله الشر .

ثم اختلفت المجوس إلى مذاهب تدور حول الأصل فى امتزاج الخير بالشر ، والصراع بينهما ، وكيف ينتصر الخير ، فجعلوا الامتزاج مبدأ ، والخلاص معاداً .

وزعم بعضهم أن الأصلين قديمان أزليان ، وزعم البعض الآخر أن النور هو الأزلى والظلمة محدثة ، واختلفوا فى سبب حدوثها . ثم ظهرت المانوية وهم

أصحاب مانى بن فاتك الذى اتخذ ديناً وسطاً بين المجوسية والنصرانية . وزعم أن العالم مركب من أصلين قديمين : نور وظلمة ، وقال بعض المانوية إن النور والظلمة امتزجا بالخبط والاتفاق ، لا بالقصد والاختيار.

ثم ظهرت المزدكية نسبة إلى مزدك فى عصر كسرى أنوشروان الذى أمر بقتله لأنه أحل النساء ، وأباح الأموال ، وجعل الناس شركة فيها كاشتراكهم فى الماء والنار والكلأ ؛ ولأنها السبب فيما يقع بين الناس من بغض ومخالفة وقتال .

الصابئة :

وانتشر القول بالصابئة ، وهم عبدة الكواكب ، فى شمال العراق . ومذهب هؤلاء فى أول أمرهم أن للعالم صانعاً فاطراً حكيماً مقدساً عن سمات الحدثان. والواجب علينا معرفة العجز عن الوصول إلى جلاله ، وإنما يتقرب إليه بالمتوسطات المقربين لديه ، وهم الروحانيون المقدسون جوهراً وفعلا وحالة .

أما الجوهر فهم المقدسون عن المواد الجسمانية ، فطروا على التقديس والتسبيح ، لا يعصون الله ما أمرهم . فنحن نتقرب إليهم ، ونتوكل عليهم ، فهم أربابنا وآلهتنا ووسائلنا ونفعاؤنا عند الله ، وهو رب الأرباب وإله الآلهة .

أما عن الفعل فقالوا : إن الروحانيات هم الأسباب المتوسطون فى الاختراع والإيجاد وتصريف الأمور من حال إلى حال ، وتوجيه المخلوقات من مبدأ إلى كمال . يستمدون القوة من الحضرة الإلهية القدسية ، ويفيضون الفيض على الموجودات السفلية ، فمنها مدبرات الكواكب السبع السيارة فى أفلاكها ، وهى هياكلها .

ولكل روحانى هيكل فلك . ونسبة الروحانى إلى ذلك الهيكل الذى اختص به نسبة الروح إلى الجسد . فهو ربه ومدبره ، وكانوا يسمون الهياكل أرباباً .

ففعل الروحانيات تحريك الهياكل والأفلاك على قدر مخصوص ، ليحصل من حركاتها انفعالات فى الطبائع والعناصر ، فيحصل من ذلك تركيبات وامتزاجات فى المركبات .

ثم قد تكون التأثيرات كلية صادرة عن روحانى كلى ، وقد تكون جزئية صادرة عن روحانى جزئى ، فمع جنس المطر ملك ، ومع كل قطرة ملك .

فكانوا يتقربون إلى الهياكل تقربا إلى الروحانيات، ويتقربون إلى الروحانيات تقرباً إلى البارى تعالى لاعتقادهم أن الهياكل أبدان الروحانيات ؛

ثم استخرجوا من عجائب الحيل المرتبة على عمل الكواكب ما كان يقضى منه العجب . وهذه الطلسمات المذكورة فى الكتب والسحر والكهانة والتنجيم والتعزيم والخواتيم والصور كلها من علومهم .

يتقرّبون إلى الروحانيات بهياكلها : وهذه لها طلوع وأفول ، وظهور بالليل وخفاء بالنهار ، فنصبوا صوراً وتماثيل يعكفون عليها : ويتوسلون بها إلى الهياكل فتقربهم إلى الروحانيات ، فاتخذوا أصناماً أشخاصاً على مثال الهياكل السبعة ، كل شخص فى مقابلة هيكل .

أثر هذه الآراء فى المسلمين

الخلاصة أن العرب قبل الإسلام كانوا على الوثنية . وهذه العبادة قضى الإسلام عليها تماماً ، وكان بعضهم يدين بالمسيحية أو المجوسية أو الصابئة ، وتفرقت المسيحية على وجه الخصوص إلى مذاهب مختلفة .

ولا ريب فى أن الفكر الإسلامى قد تأثر إلى حد كبير بهذه الآراء التى كانت شائعة معروفة ، كما أن كثيراً من الفرس تحولوا بعد الفتح إلى الإسلام فحملوا معهم عقائدهم وآراءهم وطريقة تفكيرهم ونظرهم إلى الحياة . وكذلك الحال فى النصارى الذين دخلوا الإسلام .

لهذا كان من الواجب أن نضع تحت بصرنا هذه الألوان المختلفة من الثقافات ، أو هذه التيارات الفكرية المتباينة لأنها تفاعلت مع الدين الجديد ، واندمج بعض عناصرها فى كتابات المفكرين سواء عن قصد أم عن غير قصد . ولهذا قيل إن تفسير القرآن قد دس فيه كثير من الإسرائيليات .

ثم إن الفرس لم ينسوا مجدهم البائد ، وظلوا يعملون سراً على استعادة سيادتهم ؛ فتوسلوا إلى ذلك بالتشيع إلى فريق من المسلمين ، هم أهل البيت ، ومزجوا الدعوة السياسية بأفكار إسلامية صاغوها على هواهم لتخدم أغراضهم ، مما يجعل الفصل بين الحياة العقلية وبين الحياة السياسية أمراً عسيراً

وقد فطن مؤرخو الفرق الإسلامية إلى هذه الحقيقة ، ونعنى بها تأثر

الإسلام بآراء المتقدمين من جهة، وبالنزعات السياسية والاجتماعية من جهة أخرى.

قال ابن حزم في الفصل [1] «والأصل في أكثر خروج هذه الطوائف (يريد الخوارج والشيعة والمرجئة والمعتزلة) عن ديانة الإسلام أن الفرس كانوا من سعة الملك وعلو اليد على جميع الأمم، وجلالة الخطر في أنفسهم، حتى أنهم كانوا يسمون أنفسهم الأحرار والأبناء، وكانوا يعدون الناس عبيداً لهم. فلما امتحنوا بزوال الدولة عنهم على أيدي العرب — وكانت العرب أقل الأمم عند الفرس خطراً — تعاظمهم الأمر، وتضاعفت لديهم المصيبة، وراموا كيد الإسلام بالمحاربة في أوقات شتى ... فرأوا أن كيده على الحيلة أنجع، فأظهر قوم منهم الإسلام، واستمالوا محبة أهل بيت رسول الله، واستشناع ظلم على رضى الله عنه، ثم سلكوا بهم مسالك شتى حتى أخرجوهم عن الإسلام».

وشبه النبي صلى الله عليه وسلم كل فرقة ضالة من هذه الأمة بأمة ضالة من الأمم السالفة، فقال: القدرية مجوس هذه الأمة. وقال: المشبهة يهود هذه الأمة، والرافضة نصاراها [2].

الموجة الأولى ... الكفر والإيمان:

يختلف مؤرخو الفرق في بيان أول خلاف ظهر بين المسلمين، ويرى أبو المظفر الإسفراييني صاحب كتاب «التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين» [3] أن أول خلاف ظهر بينهم في وفاة الرسول حتى قام قوم وقالوا: إنه لم يمت ولكنه رفع كما رفع عيسى بن مريم. وحسم أبو بكر ذلك الخلاف كما هو معروف في التاريخ.

والخلاف الثاني في موضع دفنه، قال قوم: إنه يدفن بمكة لأنها مولده، وبها قبلته، وبها مشاعر الحج، وبها نزل الوحي، وبها قبر جده إسماعيل عليه السلام. وقال آخرون: إنه ينقل إلى بيت المقدس فإن به تربة الأنبياء

---

(1) ص ٩١ — الجزء الثاني — الفصل لابن حزم.

(2) الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٢١ — على هامش الفصل

(3) مطبعة الأنوار — الطبعة الأولى — ص ٩٢.

ومشاهدهم . وقال أهل المدينة إنه يدفن فى المدينة لأنها موضع هجرته ، وأهلها أهل نصرته .

والثالث اختلافهم فى الإمامة ؛ فقالت الأنصار : منا إمام ومنكم إمام . وانتهى بخلافة أبى بكر.

ويرى أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعرى صاحب « مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين»[1] إن: « أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبيهم اختلافهم فى الإمامة ولم يحدث خلاف غيره فى حياة أبى بكر وأيام عمر إلى أن ولى عثمان ، وأنكر قوم عليه فى آخر أيامه أفعالا كانوا فيما نقموا عليه من ذلك مخطئين ... ثم قتل رضوان الله عليه وكانوا فى قتله مختلفين » ؛ ثم يمضى الأشعرى فيذكر الخلاف على خلافة على ، ثم الخلاف فى أيامه فى أمر طلحة والزبير ، والخلاف بينه وبين معاوية ؛ والقتال بينهما فى صفين ، واستعانة معاوية برأى عمرو بن العاص الذى أشار بالتحكيم ، وانقسم أصحاب علىّ فيما بينهم ، وكفره بعضهم لأنه قبل التحكيم فسموا خوارج .

ويذهب المؤرخون مذهباً آخر فى تعليل مقتل عثمان، ونضرب مثلا بذلك ما ذكره صاحب الفخرى فى الآداب السلطانية والدول الإسلامية فى سبب مقتل عثمان « إن ناساً من المسلمين نقموا عليه تجاوزه لطريقة صاحبيه أبى بكر وعمر من التقلل والكف عن أموال المسلمين ... إلى أن قال : فاجتمع ناس من أهل الأمصار على حربه فجاء أهل مصر ، وناس من كل صقع ، وعزموا على قتله »[2].

وأغلب كتب الفرق تجرى على هذا النحو من سرد هذه الأحداث التاريخية التى تنتهى بمقتل علىّ ، ثم تفصل الكلام على الشيعة والخوارج وما إلى ذلك .

والمفهوم من كلام الإسفراييني أنه يجعل مبدأ التفرق منذ مقتل عثمان ، لأن « الخلاف لا يكون خطراً إلا إذا كان فى أصول الدين ، ولم يكن اختلاف بينهم فى ذلك ، بل كان اختلاف من يختلف فى فروع الدين مثل الفرائض ، فلم يقع خلاف يوجب التفسيق والتبرى .

---

(١) استانبول — مطبعة الدولة ١٩٢٩ الجزء الأول ص ٢ و٣

(٢) ص ٨٩ مطبعة الموسوعات سنة ١٣١٧ هـ .

هكذا جرى الأمر على السداد أيام أبي بكر وعمر ، وصدرا من زمن عثمان ثم اختلف فى أمر عثمان ، وخرج عليه قوم منهم ، فكان من أمره ما كان » (١).

ونحب أن نقف قليلا عند هذا الكلام الذى يثبته أبو المظفر ، ففيه نظر ذلك أنه يعد الخلاف على الفرائض من فروع الدين ، بينما رأى أبو بكر وجوب حرب المرتدين الذين حاولوا تعديل الفرائض . وعندنا أن التفرقة بين أصول الدين وفروعه تفرقة اعتبارية لم تظهر إلا بعد استقرار الفقه فى القرن الثانى . ونحن الآن فى القرن الأول من الهجرة ، لا نعرف شيئاً من هذه الاصطلاحات الفقهية والأصولية . وإنما الذى يعنينا أن نسجله هو المشاهد الملموس من أن الإسلام دين حديث ، كان همه الأكبر محاربة الوثنية وأهل الشرك ، وقد نجح فى ذلك نجاحاً عظيما حتى دخل الناس فى دين الله أفواجاً . ولكن فريقاً من العرب بعد موت النبى حاولوا تعديل بعض أركان الإسلام ، فسماهم أبو بكر المرتدين وأوجب حربهم لأنه عدهم كفاراً ، حتى قضى على تلك الفتنة ، وعاد العرب إلى حظيرة الإسلام .

وشاع بعد ذلك القول فى المؤمن والكافر . وقد كان ذلك البحث جدًّا يأخذ على الناس تفكيرهم وقلوبهم وعقائدهم مما يدفع بهم إلى الحرب والجهاد فى سبيل ما يعتقدون .

وأول مقالة فى هذا الصدد بعد الردة تكفير عثمان ، لأنهم أخذوا عليه مسائل دعت فى نظرهم إلى الثورة والخروج عليه وقتله . والمقالة الثانية هى الخروج على على ومعاوية ، ويصطلح التاريخ على تسمية أصحابها بالخوارج .

والخلاصة أنه بعد موت النبى ظهرت موجتان قويتان تهتم الأولى بالكفر والإيمان ، والثانية تتجه نحو الإمامة . ونشأت عن الموجة الأولى فرق الخوارج ، وعن الثانية فرق الشيعة .

وكثير من كتب الفرق الإسلامية يقدمون القول فى الشيعة على الخوارج . ونحن نرى غير رأيهم لأسباب : منها أن القول بالإمامة الأغلب فيه

---

(١) التبصير ص ١٣ .

السياسة ، والآراء العقلية التي يقول بها الشيعة تخدم القول بالإمامة وهو قول سياسي قطعاً . ومنها أن القول بالكفر والإيمان كان أسبق في الزمان من القول بالإمامة . والقرآن زاخر بالآيات التي تصف الكفار والمنافقين والمؤمنين . وفي صدر سورة البقرة تفصيل لذلك الوصف . هذا إلى أن الشيعة لهم رأى في الكفر والإيمان لاينفصل عن رأيهم في الإمامة .

لهذا رأينا أن نجعل الموجة الأولى في الكفر والإيمان ، وأن نجعل الثانية في التشيع . وأجمعت الخوارج على إكفار على بن أبي طالب أن حكم . وهم مختلفون هل كفره شرك أم لا ، وأجمعوا على أن كل كبيرة كفر إلا (النجدات) [1] فإنها لاتقول ذلك ، وأجمعوا على أن الله يعذب أصحاب الكبائر عذاباً دائماً إلا النجدات. [2]

وجاء في كتاب التبصير في الدين ما نصه :

« اعلم أن الخوارج عشرون فرقة ، وكلهم متفقون على أمرين لا مزيد عليهما في الكفر والبدعة : أحدهما أن علياً وعثمان ، وأصحاب الجمل ، والحكمين ، وكل من رضى بالحكمين كفروا كلهم . والثاني أنهم يزعمون أن كل من أذنب ذنباً من أمة محمد فهو كافر ويكون في النار خالداً مخلداً ، إلا النجدات منهم فإنهم قالوا : إن الفاسق كافر على معنى أنه كافر نعمة ربه » [3].

وأول فرق الخوارج « المحكمة الأولى » . سموا كذلك لأنهم رفضوا التحكيم بين على ومعاوية وقالوا « لا حكم إلا الله » . وقد استمع جماعة ممن كانوا مع على إلى هذا الكلام ، واستقرت في قلوبهم تلك الشبهة ، وخرجوا إلى حروراء ، وكانوا اثنى عشر ألف رجل من المقاتلة ، فتوجه على إليهم في جيش وقال لهم : ياقوم : ماذا نقمتم منى حتى فارقتمونى لأجله ؟ قالوا : قاتلنا بين يديك يوم الجمل ، وهزمنا أصحاب الجمل ، فأبحت لنا أموالهم ، ولم تبح لنا نساءهم وذراريهم ، وكيف تحل مال قوم وتحرم نساءهم وذراريهم .وقد كان ينبغى أن تحرم الأمرين أو تبيحهما لنا . فاعتذر على بأن قال : أما أموالهم فقد أبحتها لكم بدلا عما أغاروا عليه من

---

(١) أصحاب نجدة بن عامر الحنفى من اليمامة وهو أحد الخوارج

(٢) مقالات الإسلاميين ص ٨٦ .

(٣) التبصير ص ٢٦ .

مال بيت المال الذى كان بالبصرة قبل أن وصلت إليهم ، ولم يكن لنسائهم وذراريهم ذنب، فإنهم لم يقاتلونا، وكان حكمهم حكم المسلمين ومن لم يحكم عليه بالكفر من النساء والولدان لم يجز سبيهم واسترقاقهم . وبعد لو أبحت لكم نساءهم، من كان منكم يأخذ عائشة فى قسمة نفسه ؟ ثم حاجوه فى أمور أخرى فاقتنع منهم فريق ، وأصر فريق على القتال ، ونشبت الحرب بينهما .

قال أبو المظفر : هذه قصة المحكمة الأولى . وهم يكفرون بتكفيرهم علياً وعثمان وتكفيرهم فساق أهل الملة . وبقيت الخوارج على مذهب المحكمة الأولى إلى أن ظهرت فتنة الأزارقة (١). وهم أتباع نافع بن الأزرق ، ولهم مقالات فارقوا بها المحكمة الأولى وسائر الخوارج : منها أنهم يقولون إن من خالفهم من هذه الأمة فهو مشرك. والمحكمة كانوا يقولون إن مخالفهم كافر، ولا يسمونه مشركاً . ومما اختصوا به أيضاً أنهم يسمون من لم يهاجر إلى ديارهم من موافقيهم مشركاً ، وإن كان موافقاً لهم فى مذهبهم ، ويزعمون أن أطفال مخالفيهم مشركون وأنهم يخلدون فى النار .

قال أبو الفرج صاحب الأغانى « إن نافع بن الأزرق لما تفرقت آراء الخوارج ومذاهبهم فى أصول مقالتهم أقام بسوق الأهواز وأعمالها لا يعترض الناس، وقد كان متشككاً فى ذلك . فقالت له امرأته : إن كنت كفرت بعد إيمانك وشككت فيه ، فدع نحلتك ودعوتك؛ وإن كنت قد خرجت من الكفر والإيمان فاقتل الكفار حيث لقيتهم، وأثخن فى النساء والصبيان . فقبل قولها ، واستعرض الناس وبسط سيفه ، فقتل الرجال والنساء والولدان وجعل يقول : إن هؤلاء إذا كبروا كانوا مثل آبائهم . وإذا وطىء بلداً فعل مثل هذا به ، إلى أن يجيبه أهله جميعاً ويدخلوا ملته ، فيرفع السيف ويضع الجباية فيجبى الخراج . فعظم أمره واشتدت شوكته، وفشا عماله فى السواد »(٢) .

وقد غلب الأزارقة على بلاد الأهواز وفارس وكرمان فى أيام عبد الله بن الزبير فأرسل عامله بالبصرة لقتاله ، فقتلهم الخوارج ، ثم جعل قتالهم إلى المهلب بن

---

(١) التبصير ص ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ .

(٢) الأغانى الجزء السادس طبعة دار الكتب المصرية ص ١٤٢ .

أبي صفرة . واستمرت فتنتهم إلى زمان عبد الملك بن مروان إلى أن طهر جند الحجاج جميع الأزارقة .

قال الإسفرايينى « إن أهل السنة مجتمعون فيما بينهم لا يكفر بعضهم بعضاً ، وليس بينهم خلاف يوجب التبرى والتكفير . فهم إذن أهل الجماعة قائمون بالحق والله تعالى يحفظ الحق وأهله كما قال تعالى « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » قال المفسرون : أراد به الحفظ عن التناقض ، وما من فريق من المخالفين إلا وفيما بينهم تكفير وتبر ، يكفر بعضهم بعضاً ، كما ذكرنا عن الخوارج والروافض والقدرية ، حتى اجتمع سبعة منهم فى مجلس واحد فافترقوا على تكفير بعضهم بعضاً » [1] .

وقال الأشعرى فى حكاية جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة « لا يكفرون أحداً من أهل القبلة بذنب يرتكبه كنحو الزنا والسرقة وما أشبه ذلك من الكبائر . وهم بما معهم من الإيمان مؤمنون وإن ارتكبوا الكبائر » [2].

الموجة الثانية ... التشبيه والتجسيم :

قلنا إن الموجة الأولى التى ظهرت فى الإسلام هى الكفر والإيمان ، وإن هذه الموجة ترجع إلى موت النبى ، فظهـرت فى المرتدين ، ثم نامت إلى أن ظهرت فى عهد عثمان ، وقتلته كانوا يعدونه فى نظرهم كافراً ، ثم تجددت فى خلافة على ، فظهر الخوارج يكفرون علياً ، وظهر الشيعة يكفرون كل من لا يقول بإمامة على .

وظهرت فى خلافة علىّ مقالة قوم فى غاية الشناعة ، كانت طعنة موجهة إلى صميم العقائد الإسلامية . وقد ظهر كثير من هذه الموجات فى أثواب مختلفة فى شتى العصور الإسلامية . وكان الشغل الشاغل لأهل السنة من المسلمين أن يدفعوا عن الإسلام ما يوجه إليه من سهام ، ويبينوا صحة عقائده ، ويفندوا مزاعم هؤلاء الأدعياء فى الإسلام ، ويزيفوا أباطيلهم .

---

(١) التبصير ص ١١٥
(٢) مقالات الاسلاميين — الجزء الأول ص ٢٩٣

ومن الطبيعي أن يظهر قوم بل أقوام يطعنون على الإسلام باعتبار أنه دين جديد ، فسبق أن رأينا أن العرب ارتدوا عن الإسلام ، وظهر فيهم من يدعى النبوة كمسيلمة الكذاب . والسر الأول فى الردة ، كما قلنا ، هو أن الإسلام كان حديث عهد لم يتمكن من النفوس ، ولم تنطبع عليه القلوب ، وفى النفس حنين فطرى إلى ما تعودته ونشأت عليه الأجيال المتعاقبة . لهذا لم يكن من الغريب أن تحدث الردة ، وهى التى قضى عليها أبو بكر بحزمه وشدته ، فعاد العرب إلى حظيرة الإسلام ، ونسوا عبادة الأصنام .

ولكن حرية البحث فى الإسلام وإباحة الاجتهاد فى الدين أتاحت لبعض أهل العقول الضعيفة أن يتكلموا فى العقائد ويتأولوا النصوص المحكمة ، إما لتتفق وما كانوا عليه من مذاهب عز عليهم تركها ، وإما لتؤدى إلى إفساد المعتقدات الإسلامية كى يضمحل الإسلام ، وتدول دولته التى أذلتهم ، فنشأت مقالات الزنادقة ، والغلاة ، والإباحيين مما سيمر بك مخففها .

قال الرازى : « وكان بدء ظهور التشبيه فى الإسلام من الروافض ، مثل بيان بن سمعان الذى كان يثبت لله تعالى الأعضاء والجوارح ، وهشام بن الحكم ، وهشام بن سالم الجواليقى ، وهؤلاء رؤساء علماء الروافض . ثم تهافت فى ذلك المحدثون ممن لم يكن لهم نصيب من علم المنقولات » [1] .

ذكر الشعبى [2] أن عبد الله بن سبأ كان فى الأصل يهودياً من أهل الحيرة ، فأظهر الإسلام . وأراد أن يكون له عند أهل الكوفة سوق ورياسة ، فذكر لهم أنه وجد فى التوراة « أن لكل نبى وصياً ، وأن علياً وصى محمد صلى الله عليه وسلم . وأنه خير الأوصياء ، كما أن محمداً خير الأنبياء » . فلما سمع ذلك منه أنصار على قالوا له « إنه من محبيك » . فرفع على قدره وأجلسه تحت درجة منبره ؛ ثم بلغه عنه غلوة فيه ، فهم بقتله ، فنهاه ابن عباس عن ذلك وقال له « إن قتلته اختلف عليك أصحابك . وأنت عازم على العود إلى قتال الشام وتحتاج إلى مداراة

---

(١) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للامام فخر الدين الرازى ص ٦٣ و ٦٤

(٢) عن مختصر الفرق بين الفرق للرسعنى ص ١٤٣ ، والفرق بين الفرق للبغدادى ١٩٤٨ ص ٤

أصحابك » . فلما خشى من قتله الفتنة اكتفى بنفيه إلى المداين، فافتتن به رعاع الناس بعد قتل علىّ .

وذهب عبد القاهر بن طاهر أبو منصور البغدادى إلى أن علياً عليه السلام خاف اختلاف أصحابه عليه ، يريد عبد الله بن سبأ ، ورأى المصلحة فى نفى من نفى منهم . فنفى ابن سبأ إلى ساباط المداين . فلما قُتِـل علىّ ،زعم ابن سبأ أن المقتول لم يكن علياً ، وإنما كان شيطاناً تصور للناس فى صورة على ، وأن علياً صعد إلى السماء كما صعد إليها عيسى بن مريم عليه السلام .

من هاتين الروايتين تتضح لنا الحقائق الآتية : وهى أن أصل القول بالتشبيه والتجسيم عن عبد الله بن سبأ ، وأن علياً فطن إلى خطورة مقالتهم ، لأنهم غلوا فى على بن أبى طالب ، وزعموا أنه نبى . ثم زعموا أنه الإله[1] ، فأمر على بإحراق قوم منهم فى حفرتين ، ونفى من نفى منهم .

قال صاحب مختصر الفرق بين الفرق : وأول ما صدر من التشبيه من أصناف الروافض الغلاة ، فمنهم السبائية الذين سموا علياً إلهاً ، ولما أحرق على قوماً منهم قالوا له : الآن علمنا أنك إله ، لأن النار لا يعذب بها إلا الله[2].

ونسبة السبائية إلى الروافض فيها نظر ، لأن الروافض ظهروا فى زمن زيد ابن على بن الحسين . قال الرازى : إنما سموا بالروافض لأن زيد بن الحسين ابن على بن أبى طالب خرج على هشام بن عبد الملك فطعن عسكره فى أبى بكر فنعهم من ذلك . فرفضوه ولم يبق معه إلا مائتا فارس ، فقال لهم — أى زيد ابن على — رفضتمونى ؟ قالوا : نعم . فبقى عليهم هذا الاسم[3] .

أما صاحب مقالات الإسلاميين فيجعل السبائية ضمن « الغالية »أو الغلاة وهم الذين غلوا فى على غلواً عظيما .

وقد جعل البـ..ـى هذه الفرقة داخلة فى « الفرق التى انتسبت إلى الإسلام وليست منه » ثم قال : « وأول ظهور التشبيه صادر عن أصناف من الروافض

---

(١) عن مختصر الفرق بين الفرق للرسعنى ص ١٤٢

(٢) ص ١٣٣ .

(٣) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازى ص ٥٢ .

الغلاة . فمنهم السبائية الذين سموا علياً إلهاً ، وشبهوه بذات الله . ولما أحرق قوماً منهم قالوا له : الآن علمنا أنك إله ، لأن النار لا يعذب بها إلا الله . ومنهم البيانية أتباع بيان بن سمعان الذى زعم أن معبوده إنسان من نور على صورة إنسان »(١)

قال الرسعنى « قال عبد القاهر صاحب الكتاب : كيف يكون من فرق الإسلام قوم يزعمون أن علياً كان إلهاً ؟. وإن جاز إدخال هؤلاء فى الإسلام جاز إدخال عبدة الأصنام فى الإسلام والذين عبدوا فرعون أيضاً . وقلنا للسبائية: إن كان المقتول شيطاناً تصور للناس فى صورة على ، فلم لعنتم ابن ملجم ؟ وهلا مدحتموه لكونه قتل شيطاناً ؟ وقلنا لهم : كيف تصح دعواكم أن الرعد صوت على ، والبرق سوطه ، وقد كان صوت الرعد مسموعاً والبرق موجوداً قبله وقبل زمان الإسلام ؟ » (٢).

على أن الدسيسة التى دسها عبد الله بن سبأ على الإسلام من قوله بأن علياً لم يقتل بل رفع إلى السماء ، وما ذكره بعض أتباعه من أن علياً هو الإله ، استمرت بعد مقتل على ، وظلت قائمة طوال دولة بنى أمية ، وظهرت فرق من الروافض لها قول فى التشبيه والتجسيم ، لا يقبله عقل سليم .

قال أصحاب هشام بن الحكم الرافضى(٣) : إن معبودهم جسم وله نهاية وحد ، طويل عريض عميق ، طوله مثل عرضه ، وعرضه مثل عمقه ، لا يوفى بعضه على بعض . ولم يعينوا طولا غير الطويل . وإنما قالوا طوله مثل عرضه على المجاز دون التحقيق .

وزعموا أنه نور ساطع كالسبيكة الصافية تتلألأ كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها . ذو لون وطعم ، ورائحة ومجسة ، لونه هو طعمه ، وطعمه هو رائحته ، ورائحته هى مجسته ، وهو نفسه لون . ولم يعينوا لوناً ولا طعماً غيره . وزعموا أنه هو اللون وهو الطعم . وأنه كان فى لا مكان ، ثم حدث المكان بأن تحرك البارئ فحدث المكان بحركته فكان فيه . وزعموا أن المكان هو العرش

---

(١) الفرق بين الفرق ص ١٣٢

(٢) المختصر ص ١٤٤

(٣) مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٣١ — ٣٥

وذكر هشام أنه قال فى ربه فى عام واحد خمسة أقاويل : زعم مرة أنه كالبلورة ، وزعم مرة أنه كالسبيكة ، وزعم مرة أنه غير صورة ، وزعم مرة أنه بشبر نفسه سبعة أشبار. ثم رجع عن ذلك وقال هو جسم لا كالأجسام .

والفرقة الثانية من الروافض يزعمون أن ربهم ليس بصورة ولا كالأجسام ، وإنما يذهبون فى قولهم إنه جسم إلى أنه موجود ، ولا يثبتون البارئ ذا أجزاء مؤتلفة وأبعاض متلاصقة . ويزعمون أن الله على العرش مستو بلا مماسة ولا كيف .

والفرقة الثالثة يزعمون أن ربهم على صورة الإنسان ويمنعون أن يكون جسما.

ويزعم أصحاب هشام بن سالم الجواليقى أن ربهم على صورة الإنسان ، وينكرون أن يكون لحماً ودماً . ويقولون هو نور ساطع يتلألأ بياضاً . وأنه ذو حواس خمس كحواس الإنسان ؛ له يد ورجل وأنف وأذن وعين وفم .

ويزعم أصحاب الفرقة الخامسة أن رب العالمين ضياء خالص ونور بحت، وهو كالمصباح الذى من حيثما جئته يلقاك بأمر واحد .

فهذه المقالات الخطرة فى التشبيه دفعت فريقاً من المسلمين هم المعتزلة إلى أن ينهضوا للدفاع عن العقيدة الإسلامية وتنزيه البارئ عن الجسمية والتشبيه . حتى لقد اتهم المعتزلة شيوخ أهل السنة بأنهم من المشبهة .

قال الرازى يدافع عن أهل السنة : « اعلم أن جماعة من المعتزلة ينسبون التشبيه إلى الإمام أحمد بن حنبل ، وإسحق بن راهويه ، ويحيى بن معين . وهذا خطأ ، فانهم منزهون فى اعتقادهم عن التشبيه والتعطيل؛ لكنهم كانوا لا يتكلمون فى المتشابهات بل كانوا يقولون : آمنا وصدقنا ، مع أنهم كانوا يجزمون بأن الله تعالى لا شبيه له وليس كمثله شىء » . ومعلوم أن هذا الاعتقاد بعيد جداً عن التشبيه .

الموجة الثالثة ... التشيع :

قلنا إن الموجة الأولى هى موجة الكفر والإيمان لأنها أول هذه الموجات وأقواها، وأن ما تبعها من مقالات فهو كالروافد لذلك التيار القوى الذى يسيطر على العقول . مما جعل المسلمين يكفر بعضهم بعضاً . على أن الجمهور اتبع سبيل الاعتدال وآثر عدم الخوض فى تلك المقالات الخطرة ، وهؤلاء هم أهل

السنة ، على حين كانت الفرق المختلفة تمثل طوائف المتطرفين وأهل اليسار بلغة أهل السياسة .

وإن صحت رواية عبد الله بن سبأ ، إذ يشك بعض المؤرخين فى وجوده إطلاقاً ، فإنه ومن لف لفه من الغلاة كانوا قوماً اتخذوا من القول بإمامة على ونسله سبيلا إلى الطعن فى العقيدة الإسلامية . ولهذا السبب جعل مؤرخو الفرق الشيعة ثلاثة أصناف : الغالية ، والرافضة ، والزيدية[1].

ولم يذكر الفخر الرازى فى كتاب اعتقادات فرق المسلمين والمشركين فرقة الشيعة ، ولكنه تكلم على الروافض ، ثم الغلاة ثم الكيسانية ، ثم فرق المشبهة .

أما الإسفرايينى فى « التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين » فقد ذكرهم تحت عنوان تفصيل مقالات الروافض وبيان فضائحهم : والروافض بجمعهم ثلاث فرق الزيدية والإمامية والكيسانية [2]. ثم علق الأستاذ الكوثرى فى هامش الكتاب بأن « الصواب إبدال لفظ الروافض بالشيعة ، لأن تحت هذا العنوان فِرَقاً لا صلة لهم بالروافض أصلا » .

ونحن لا نميل إلى جمع هذه الفرق تحت اسم الشيعة كما فعل الأشعرى والشهرستانى ، وكما تابعهم الأستاذ الكوثرى ، بل نتفق مع الرازى وأبى المظفر الإسفرايينى فى تسمية كل فرقة باسمها دون أن نجمعهم كلهم تحت لفظ الشيعة .

وهذا يقودنا إلى البحث فى أصل هذه التسمية ، ومتى أطلقت .

قال ابن خلدون فى المقدمة « الشيعة لغة هم الصحب والأتباع . ويطلق فى عرف الفقهاء من الخلف والسلف على أتباع على وبنيه رضى الله عنهم » قال : ومذهبهم المتفق عليه عندهم أن الإمامة ليست من المصالح العامة التى تفوض إلى نظر الأمة ، بل يجب تعيين الإمام ، وأن علياً هو الذى عينه النبى صلى الله عليه وسلم » .

قال المقريزى[3] « فأسباب الخلاف معروفة ، وما يدعيه كل جيل معلوم،

(١) مقالات الإسلاميين للأشعرى ج ١ ص ٥
(٢) التبصير فى الدين ص ١٥٠ وما بعدها .
(٣) النزاع والتخاصم فيما بين بنى أمية وبنى هاشم للمقريزى .

وإلى كل ذلك قد ذهب الناس ، فنهم من ادعاها لعلى بن أبى طالب باجتماع القرابة والسابقة والوصية بزعمهم ، فإن كان الأمر كذلك فليس لبنى أمية شىء من ذلك دعوى عند أحد من أهل القبلة » . والمؤلف هنا يدافع عن العباسيين ويهاجم الأمويين ، فوصف الخلافة بأنها « وصية » ، وأنها بزعمهم .

ذلك أن الراجح أن النبى لم ينص على خلافة على بن أبى طالب ، وبويع أبو بكر وعمر وعثمان ، على ما هو معروف فى التاريخ . ثم أصبح على رابع الخلفاء الراشدين ، ونازعه معاوية ، وقتل الخوارج علياً ، وبايع الناس الحسن ثم تنازل عن الخلافة لمعاوية . ولما مات معاوية وتولى ابنه يزيد خرج عليه الحسين فى المدينة ، وعبد الله بن الزبير فى مكة ، ثم توجه الحسين إلى العراق بعد أن راسله أهلها ، ولكنه قتل فى كربلاء .

والمؤكد أنه لم تكن هناك شيعة لعلى فى أيام أبى بكر وعمر وعثمان . ويشك المؤرخون فيما نسب إلى عبد الله بن سبأ فى زمن على . وتنازل الحسن برضاه ، وقبل المسلمون ذلك ، وتخلى أهل العراق عن الحسين ، ولم تكن ثم مقالة فى الإمامة وما يتبعها .

ونحن نعتقد أن أول تشيع صحيح من جهة المذهب ، وأساسه القول بإمامة أهل البيت ، إنما جاء بعد مقتل الحسين ، لشعور أهل العراق بالندم [illegible] ، وتأييد العناصر غير العربية ، على الأخص الفرس ، للقائلين بالتشيع رغبة منهم فى هدم الدولة الأموية ، والوصول إلى السلطان .

قال صاحب الفخرى وهو ممن يميل إلى الشيعة « ثم ظهر فى تلك الأيام (يريد فى خلافة مروان بن الحكم) المختار بن عبيد الثقفى : وكان رجلا شريفاً فى نفسه ، عالى الهمة ، كريماً ، فدعا إلى محمد بن على بن أبى طالب وهو المعروف بابن الحنفية . ثم إن المختار قويت شوكته ففتك بقتلة الحسين ... ثم إن عبد الله بن الزبير أرسل أخاه مصعبا وكان شجاعاً إلى المختار فقتله » [1].

« والمختار الذى خرج وطلب بدم الحسين بن على ، ودعا إلى محمد بن الحنفية كان يقال له كيسان ، ويقال إنه مولى لعلى بن أبى طالب » [2].

---

(١) الفخرى فى الآداب السلطانية لابن الطقطقى — مطبعة الموسوعات بمصر ص ١٠٩ — ١١٠

(٢) مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ١٦

قال الشهرستانى « الكيسانية : أصحاب كيسـان مولى أمير المؤمنين على عليه السلام ، وقيل تلميذ للسيد محمد بن الحنفية ، يعتقدون فيه اعتقاداً بالغاً ، من إحاطته بالعلوم كلها ، واقتباسه من السيدين الأسرار بجملتها من علم التأويل الباطن . وعلم الآفاق والأنفس » .

ثم ذكر الشهرستانى عقب ذلك فرقة «المختارية : أصحاب المختار بن أبى عبيد كان خارجياً ، ثم صار زبيرياً ، ثم صار شيعياً وكيسانياً . قال بامامة محمد بن الحنفية بعد أمير المؤمنين على رضى الله عنهما ، لا بل بعد الحسن والحسين ، وكان يدعو الناس إليه ، ويظهر أنه من رجاله ودعاته ، ويذكر علوماً مزخرفة ينوطها به » (١)

والراجح أن المختار هو كيسان ، وأن الكيسانية اسم الفرقة التى ساقت الإمامة إلى محمد بن الحنفية ، وأول من دعا إلى ذلك المختار وذهب بعده آخرون .

قال الإسفرايينى « وأما الكيسانية فهم أتباع مختار بن أبى عبيد الثقفى الذى قام يطلب ثأر الحسين بن على بن أبى طالب ، وكان يقتل من يظفر به ممن كان قاتله بكربلاء . وهؤلاء الكيسانية فرق يجمعهم القول بنوعين من البدعة . أحدهما : تجويز البداء على الله تعالى ، أى أنه قد يرى رأياً ثم يبدو له غـيره فيرجع عن الرأى الأول . الثانى : قولهم بامامة محمد بن الحنفية .

« ولما وقف محمد بن الحنفية على دعوة المختار تبرأ منه حين وصل إليه أنه من دعاته ورجاله ، وتبرأ من الضلالات التى ابتدعها المختار من التـأويلات الفاسـدة والمخاريق المموهة . فمن مخاريقه أنه كان عنده كرسى قديم قد غشاه بالديباج ، وزينه بأنواع الزينة وقال : هذا من ذخائر أمير المؤمنين على عليه السلام وهو عندنا بمنزلة التابوت لبنى إسرائيل . فكان إذا حارب خصومه يضعه فى براح الصف ويقول : قاتلوا ولكم الظفر والنصرة ، وهذا التابوت محله فيكم محـل تابوت بنى إسرائيل . وفيه السكينة والتقية ، والملائكة من فوقكم ينزلون مدداً لكم . وإنما حمله على الانتساب إلى محمد بن الحنفية حسن اعتقاد الناس فيه ، وامتلاء القلوب بحبه ... وكان السيد الحميرى ، وكثير الشاعر من شيعته . قال كثير فيه :

---

(١) الملل والنحل للشهرستانى على هامش الفصل لابن حزم ، طبعة عبـد الرحمن خليفه ج ١ ص ١٥٢ وما بعدها .

ألا إن الأئمة من قريش ... ولاة الحق أربعة سواء
علي والثلاثة من بنيه ... هم الأسباط ليس بهم خفاء
فسبط سبط إيمان وبر ... وسبط غيبته كربلاء
وسبط لايذوق الموت حتى ... يقود الخيل يقدمه اللواء
يغيب ولا يرى فيهم زماناً ... برضوى عنده عسل وماء

وكان السيد الحميرى أيضاً يعتقد أنه لم يمت ، وأنه فى جبل رضوى بين أسد ونمر يحفظانه ، وعنده نضاحتان ، تجريان بماء وعسل ، ويعود بعد الغيبة فيملأ العالم عدلا كما ملئ جوراً »[1] .

وهذا هو مذهب الكربية أصحاب أبى كرب الضرير كما جاء فى كتب المقالات :

ولما تم للمختار الظفر فى حروب كثيرة اغتر بنفسه ، فأخذ يتكلم بأسجاع كأسجاع الكهنة ، فلما بلغ خبر كهانته إلى محمد بن الحنفية خاف أن يقع بسببه فتنة فى الدين ، وهم ليقبض عليه ، فلما علم به المختار وخاف على نفسه منه ، اختار قتله بحيلة فقال لقومه : المهدى محمد بن الحنفية وأنا على ولايته . غير أن للمهدى علامة وهى أن يضرب عليه بالسيف فلا يحيك فيه . وخاف محمد بن الحنفية فتوقف حيث كان .

ثم إن مصعب بن الزبير بعث إلى المختار عسكراً قوياً ، فبعث المختار إلى قتالهم أحمد بن شميط أحد قواده مع ثلاثة آلاف من المقاتلة وقال لهم : أوحى إلى أن الظفر يكون لكم . فهزم ابن شميط فيمن كان معه ، فعاد إليه فقال : أين الظفر الذى قد وعدتنا ؟ فقال له المختار : هكذا كان قد وعدنى ثم « بدا له » فان سبحانه وتعالى قال « يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب » ثم خرج المختار إلى [illegible] رجع مهزوماً إلى الكوفة فقتلوه بها[2].

قال الشهرستانى « وفى مذهب المختار أنه يجوز البداء على الله تعالى . والبداء له معان : البداء فى العلم وهو أن يظهر خلاف ما علم . ولا أظن عاقلا

---

(١) الشهرستانى ص ١٥٥
(٢) التبصير فى الدين ص ٢٠

يعتقد هذا الاعتقاد . والبداء فى الإرادة وهو أن يظهر له صواب على خلاف ما أراد وحكم . والبداء فى الأمر : وهو أن يأمر بشىء ثم يأمر بعده بخلاف ذلك. وإنما صار المختار إلى اختيار القول بالبداء لأنه كان يدعى علم ما يحدث من الأحوال ، إما بوحى يوحى إليه ، وإما برسالة من قبل الإمام ، فكان إذا وعد أصحابه بكون شىء وحدوث حادثة ، فإن وافق كونه قوله ، جعله دليلا على صدق دعواه ، وإن لم يوافق قال : قد بدا لربكم . وكان لايفرق بين النسخ والبداء قال : إذا جاز النسخ فى الأحكام ، جاز البداء فى الأخبار» .

هذه مجمل الروايات عن المختار ودعوته الكيسانية أو المختارية ، ويتضح من تضاربها أن الشك يتطرق إلى صحتها ، وأن كثيراً منها موضوع للتشنيع عليه . ولكن مما لاشك فيه أن ظهور المختار كان صحيحاً ، وأنه قام يأخذ بثأر الحسين ، وأنه انتسب لمحمد بن الحنفية ، وأخذ يدعو له .

وبعد ، فسنة الناس أن يختلفوا فى مذاهبهم الدينية والسياسية . وقد أوصى الإسلام باحترام الآراء ، فالمسلم الحق يتبع منها ما يقوم له الدليل على صحته ، ويوسع صدره لاحترام كل ما يخالف مذهبه ، مع اطراح ما يختلقه بعض غلاتها على بعض ، لتتحقق الوحدة الإسلامية ، وخاصة فى هذا العهد الذى يجب أن تتجلى فيه هذه الوحدة بأكمل معانيها ، وأروع مظاهرها .

الموجة الرابعة ... القدرية :

قلنا إن الموجة الأولى الكفر والإيمان ، فبقى جمهور السلف على الإيمان الصحيح ، وغالى الخوارج فى تكفير طائفة من المسلمين . وإن الموجة الثانية التشبيه ، ونهض جمهور أهل السنة لدفعها ، وظهرت هذه الموجة فى صور مختلفة خلال العصور المتعاقبة . والموجة الثالثة التشيع ، رجحنا ظهورها بعد مقتل الحسين فى كربلاء ، ، عاد الشيعة القول بإمامة أهل البيت ثم غلا فيها بعضهم غلواً كبيراً .

الموجة الرابعة : القدرية ، وهى شديدة الصلة بالكفر والإيمان . وقد تأخر ظهورها شيئاً لانشغال الأفكار بالسياسة والنزاع بين على ومعاوية .

والقول بالقدر أسبق من الاعتزال الذى قد نتحدث عنه فيما بعد ، ولو أنهم اتبعوا القول به .

قال الشهرستانى عند الكلام على واصل بن عطاء رأس المعتزلة : « إنه كان تلميذ الحسن البصرى يقرأ عليه العلوم والأخبار ،وكان فى أيام عبد الملك . وهشام ابن عبد الملك . واعتزالهم يدور على أربع قواعد : القاعدة الثانية القول بالقدر : وإنما سلك فى ذلك مسلك معبد الجهنى وغيلان الدمشقى »[1] .

قال الرازى فى اعتقادات فرق المسلمين والمشركين عند الكلام على المعتزلة : « اعلم أنهم سبع عشرة فرقة : الفرقة الأولى الغيلانية أتباع غيلان الدمشقى ، وهؤلاء يجمعون بين الاعتزال والإرجاء . وغيلان هذا هو الذى قتله هشام بن عبد الملك سابع خلفاء بنى مروان »[2].

وقال عبد الرزاق الرسعنى فى مختصر الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادى عند الفصل الثالث (فى بيان مقالات فرق الضلال من القــدرية والمعتزلة) : « ومنها قولهم إن الله غير خالق لأكساب العباد ، ولا لشىء من أعمال الحيوانات . وزعموا أن الناس هم الذين يقدرون أكسابهم ، وأنه ليس لله عز وجل فى أكسابهم ولا فى أعمال سائر الحيوانات صنع ولا تقدير . ولأجل هذا القول سماهم المسلمون قدرية . إلى أن قال عند ذكر الواصلية : أتباع واصل بن عطاء الغزال ، رأس المعتزلة وداعيتهم إلى بدعتهم بعد معبد الجهنى وغيلان الدمشقى »[3] .

ولما زعم واصل بن عطاء أن الفاسق من الأمة لا مؤمن ولا كافر : أى منزلة بين المنزلتين طرده الحسن البصرى عن مجلسه بهذه البدعة ، فانضم إليه جماعة عند سارية من سوارى مسجد البصرة منهم عمرو بن عبيد . فقال الناس فيهما « قد اعتزلا قول الأمة » ، فسموا من يومئذ معتزلة ، فأظهرا بدعتهما هذه ، وضما إليها القول بالقدر على رأى معبد الجهنى ، « فقال الناس لواصل إنه مع كفره قدرى » [4] .

وفتنة القول بالقدر أسبق من الاعتزال الذى ذهب إليه واصل . وقد فصل

---

(١) الملل والنحل للشهرستانى على هامش كتاب الفصل لابن حزم جـ١ص ٥٤ طبعة القاهرة ١٣٤٧هـ .

(٢) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازى ص ٤٠

(٣) مختصر الفرق للبغدادى ص ٩٥ — ٩٧

(٤) المرجع السابق ص ٩٨

أبو المظفر الإسفراييني هذا الأصل الذى استقى منه المعتزلة مذهبهم فقال عن واصل بن عطاء إنه « رأس المعتزلة وأول من دعا الخلق إلى بدعتهم ، وذلك أن معبد الجهني وغيلان الدمشقي كانا يضمران بدعة القدرية ، ويخفيانها عن الناس، ولما أظهرا ذلك فى أيام الصحابة لم يتابعهما على ذلك أحد ، وصارا مهجورين بين الناس بذلك السبب إلى أيام الحسن البصرى . وكان واصل فى غرار من القولين يختلف إليه الناس ، وكان فى السر يضمر اعتقاد معبد وغيلان ، وكان يقول بالقدر. والمسلمون كانوا فى فساق أهل الملة على قولين ؛ فكانت الصحابة والتابعون وجميع أهل السنة يقولون إنهم مؤمنون موحدون بما معهم من الاعتقاد الصحيح ، فاسقون عصاة بما يقدمون عليه من المعصية ، وأن أفعالهم بالأعضاء والجوارح لا تنافى إيماناً فى قلوبهم . وكان الخوارج يقولون إنهم كفرة مخلدون فى النار مع الكفار . فخالف واصل القولين وقال : إن الفاسق لا مؤمن ولا كافر ، وإنه فى منزلة بين المنزلتين . فلما عرف الناس من واصل قوله بالقدر ، وكانوا يكفرونه بالقول الأول الذى ابتدعه فى فساق أهل الملة ، كانوا يضربون به المثل ويقولون : مع كفره قدرى . فصار ذلك مثلا سائراً بين الناس يضربونه لكل من جمع بين خصلتين فاسدتين » (١) .

من هذا يتضح أن فتنة القدرية أسبق من فتنة المعتزلة ،وأن واصل بن عطاء مع قوله بالاعتزال كان قدرياً ، وأنه أخذ هذا المذهب عن معبد الجهنى وغيلان الدمشقى ، وهذان بدورهما تأثرا بما يذهب إليه أهل الملل الأخرى. قال اللالكائى فى شرح السنة : عن الأوزاعى : « أول من نطق فى القدر رجل من أهل العراق يقال له سوسن كان نصرانياً فأسلم ، ثم تنصر فأخذ عنه معبد الجهنى ، وأخذ غيلان عن معبد » .

فالقول بالقدر قديم ، شاع فى أيام الصحابة . قال ابن عباس « لما كثرت القدرية بالبصرة خربت البصرة . أو لفظ هذا معناه » (٢).

وأورد أبو القاسم بن حبيب فى تفسيره بإسناده أن على بن أبى طالب سأله

(١) التبصير فى الدين للاسفرايينى ص ٤ — ٤١

(٢) التبصير فى الدين ص ٥٨

سائل عن القدر فقال : طريق دقيق لا تمش فيه . فقال : يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر؟ فقال : بحر عميق لا تخض فيه . فقال: يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر؟ فقال : سر خفي لله لا تفشه . فقال : يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر؟ فقال رضي الله عنه : يا سائل، إن الله تعالى خلقك كما شاء أو كما شئت ؟ فقال : كما شاء . قال : إن الله تعالى يبعثك يوم القيامة كما شئت أو كما شاء ؟ فقال : كما شاء . فقال : يا سائل: لك مشيئة مع الله أو فوق مشيئته أو دون مشيئته ؟ فإن قلت مع مشيئته ادعيت الشركة معه، وإن قلت دون مشيئته استغنيت عن مشيئته، وإن قلت فوق مشيئته كانت مشيئتك غالبة على مشيئته » (١).

فأنت تلمح خلال هذا الجدل الذى دار بين على وبين من يحاوره البحث عن مسألة القدر من جهة . ومحاولة عدم إرادة الخوض فيها من جهة أخرى .

وفى القرآن إشارات كثيرة إلى مسائل سئل النبى عنها فلم يجب، وترك أمرها إلى الله ، مثل « وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم ، ما لهم بذلك من علم ، إن هم إلا يخرصون » .

وأكبر الظن أن اشتغال العرب الأوائل بالإقبال على الإسلام وهدم الوثنية ، ثم انصرافهم إلى حرب المرتدين ، والقيام بالفتوحات المختلفة ، صرفهم عن الخوض فى هذه المسائل الدقيقة ، فلما استقرت الفتوحات وهدأ بال المسلمين نظروا فى هذه المسائل وأشباهها .

وليس بعيداً أن معبد الجهنى وغيلان الدمشقى أخذا القدرية عن واحد من بعض الملل . فمن المعروف أن المذاهب النسطورية كانت منتشرة فى البصرة وما جاورها .

ويؤيد دى بور ما نذهب إليه ، فقال: « أول مسألة قام حولها الجدل بين علماء المسلمين هى مسألة الاختيار ، وكان المسيحيون الشرقيون يكادون جميعاً يقولون بالاختيار. ولعل مسألة الإرادة لم تبحث من كل وجوهها فى زمن من الأزمان ولا فى بلد من البلاد ، مثل ما بحثها المسيحيون فى الشرق أيام الفتح الإسلامى . وكان هذا البحث متصلا بالمسيح أولا ، وبالإنسان بعد ذلك .

---

(١) المرجع السابق ص ٥٨

« وتقوم إلى جانب هذه الشواهد الواضحة دلائل متفرقة على أن طائفة من المسلمين الأوائل الذين قالوا بالاختيار تتلمذوا لأساتذة مسيحيين »(١).

ويرى الدكتور أحمد أمين غير هذا الرأى، وأن مسألة القدر: « صدرت عن المسلمين أنفسهم وأنها فكرة تحدث حول كل دين تقريباً » (٢).

ورأى الدكتور أحمد أمين وجيه، ولكننا نرجح أن الكلام فى القدر إنما تأثر فيه المسلمون بالنصارى؛ لأن الثابت أن أول من تكلم فيه هو معبد الجهنى الذى أخذ عنه غيلان الدمشقى. وكان غيلان الدمشقى « قبطياً قدرياً لم يتكلم أحد قبله فى القدر ودعا إليه إلا معبد الجهنى، وأخذه هشام بن عبد الملك بن مروان وصلبه بباب دمشق »(٣).

فأنت ترى أن غيلان كان نصرانياً، وأن معبد الجهنى أخذ القول بالقدر من سوسن النصرانى كما ذكرنا سابقاً.

قال الإسفرايينى: «وظهر فى أيام المتأخرين من الصحابة خلاف القدرية، وكانوا يخوضون فى القدر والاستطاعة كمعبد الجهنى وغيلان الدمشقى وجعد بن درهم. وكان ينكر عليهم من كان بقى من الصحابة ... ثم ظهر بعدهم فى زمان الحسن البصرى خلاف واصل بن عطاء فى القدر، وفى القول بالمنزلة بين المنزلتين »(٤).

ومن هذا كله يتضح أن القدرية ظهروا فى العصر الأموى قبل عصر هشام ابن عبد الملك. لأن أول من قال بالقدر هو معبد الجهنى الذى قتله الحجاج بعد سنة ثمانين، وقتل هشام غيلان وأمر بقطع يديه ورجليه.

وأن ظهورهما كان أسبق من المعتزلة وعلى رأسهم واصل بن عطاء، الذى أخذ عنهما القدرية، وأضاف إلى ذلك القول بالمنزلة بين المنزلتين.

وخلاصة هذا المذهب أن الله تعالى « حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر وظلم، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر ويحكم عليهم شيئاً

---

(١) تاريخ الفلسفة فى الإسلام - دى بورا - ترجمة أبو ريدة ١٩٣٨ ص ٤٩

(٢) راجع ضحى الاسلام الجزء الأول الطبعة الثانية ١٩٣٤ ص ٣٤٤ — ٣٤٦

(٣) المعارف لابن قتيبة ص ١٦٦

(٤) التبصير ص ١٣، ١٤

ثم يجازيهم عليه . فالعبد هو الفاعل للخير والشر ، والإيمان والكفر ، والطاعة والمعصية » (١).

وقد توسع المعتزلة بعد ذلك فى هذه المسألة ، وفرّعوا عليها كثيراً من الأبحاث ، وقام أهل السنة يردون عليهم بما لا يتسع له هذا المجال .

الموجة الخامسة ... الإرجاء

كانت الموجة الأولى التى سادت المجتمع الإسلامى هى موجة الكفر والإيمان وذلك لطبيعة ظهور الدين الجديد ، الذى كان ظاهرة لم يعهدها الناس من قبل . وما زالت العقول والقلوب تتجه نحو هذا الهدف ، بعض الناس يسرف فى الإيمان ويعتقد أن من يخالفه كافر . وظهر الخوارج يكفرون طائفة من أطهر القوم قلباً وأصحهم إسلاماً وديناً . وقال الشيعة إن علياً هو الإمام وكفروا غيره .

وظهرت طائفة القدرية الذين يقولون بأن للإنسان قدرة . وهو بحث فى العمل يتصل من قريب أو بعيد بالكفر والإيمان .

وفى غمار هذه الآراء المتباينة اتجه قوم إلى القول بأن الإيمان القلبى شىء ، والعمل الظاهر شىء آخر . وبذلك فصلوا الإيمان عن العمل ، وأخروه عنه ، أو أرجأوه . فسُمّوا المرجئة .

قال أبو المظفر الإسفراييني فى تفصيل مقالات المرجئة وبيان فضائحهم : وجملة المرجئة ثلاث فرق يقولون بالإرجاء فى الإيمان (٢).

ويرى جولدزيهر فى كتاب « مذاهب الإسلام » أن هذه الفرقة نشأت على أثر الحملات التى قام بها الشيعة والخوارج ضد بنى أمية ، فبثت دعوة خلاصتها وجوب الخضوع لسلطة الأمويين ، وتأجيل الحكم عليهم بالشرك والتكفير إلى يوم الدين . فالإرجاء هو التأجيل .

ومن الجائز أن بنى أمية نهضوا للدفاع عن أنفسهم ، وتخلصوا من تهمة تكفيرهم بهذه المقالة ، وهى الإرجاء .

---

(١) الملل والنحل ص ٥٤

(٢) التبصير فى الدين للاسفراييني ص ٥٩

غير أننا لا نميل كثيراً إلى الأخذ بهذا التفسير السياسى ، ولو أن عليه مسحة من الصواب ؛ لأن بعض المؤرخين ينسبون الإرجاء إلى محمد بن الحنفية ، فكيف يكون الأمويون هم أصحاب هذه المقالة بدعوى الدفاع عن أنفسهم من هجمات الشيعة والخوارج ، ومحمد بن الحنفية – كما تعلم – من الشيعة ؟

قال برهان الدين الحلبي فى شرح شفاء القاضى عياض(١) : إن محمد ابن الحنفية كان أول المرجئة ، وله فيه تصنيف .

وكما نسبوا الإرجاء إلى الشيعة ، نسبوه أيضاً إلى أهل السنة. قال الشهرستانى فى الملل والنحل بصدد الكلام عن غسان المرجئ : « إن غسان كان يحكى عن أبى حنيفة رحمه الله مثل مذهبه ، ويعده من المرجئة ، ولعله كذب . ولعمرى كان يقال لأبى حنيفة وأصحابه : مرجئة السنة ، وعده كثير من أصحاب المقالات من جملة المرجئة . ولعل السبب فيه أنه لما كان يقول : الإيمان هو التصديق بالقلب ، وهو لا يزيد ولا ينقص ، ظنوا أنه يؤخر العمل عن الإيمان . والرجل مع تحرجه فى العمل كيف يفتى بترك العمل ؟ وله سبب آخر : وهو أنه كان يخالف القدرية والمعتزلة الذين ظهروا فى الصدر الأول ، والمعتزلة كانوا يلقبون كل من خالفهم فى القدر مرجئاً ، وكذلك الوعيدية من الخوارج ؛ فلايبعد أن يكون اللقب إنما لزمه من فريقى المعتزلة والخوارج . والله أعلم » (٢).

وأغرب من ذلك أن فريقاً من المرجئة وافقوا القدرية فى القول بالقدر ، مما ينقض كلام الشهرستانى السابق من أن المعتزلة كانوا يلقبون كل من خالفهم فى القدر مرجئاً ، وهؤلاء مثل « غيلان الدمشقى ، وأبى شمر المرجئ ، ومحمد ابن شبيب المصرى. وهؤلاء داخلون فى قول النبى صلى الله عليه وسلم: (إن القدرية والمرجئة لعنتا على لسان سبعين نبياً) . فيستحقون اللعن من جهتين : من جهة القول بالإرجاء ، ومن جهة القول بالقدر » .

فنحن نرى أن المرجئة انحازوا إلى كل فرقة موجودة : إلى أهل السنة ، وإلى الشيعة ، وإلى القدرية الذين تحولوا فيما بعد إلى المعتزلة .

---

(١) جـ ٢ ص ٣٣.

(٢) الشهرستانى جـ ١ ص ١٤٧ .

ومن الطبيعي أن يخالفهم الخوارج ، لأن مقالتيهم متعارضتان ؛ فالخوارج يغالون في تكفير من يرتكب أي معصية ، بل لقد ذهب الخوارج إلى أن أهل السنة من المرجئة ، وأول من سمى أهل الجماعة بالمرجئة هو نافع بن الأزرق الخارجي في بعض الروايات . وما حكاه الشهرستاني من نسبة الإرجاء إلى أبي حنيفة يدل على صحة هذا الاتهام .

وهذا يقتضي منا بيان حقيقة الإرجاء .

الإرجاء في اللغة التأخير ؛ أرجأه أي أمهله وأخره .

وقال الشهرستاني : إن للإرجاء معنى ثانياً هو إعطاء الرجاء . ثم قال : « أما إطلاق المرجئة على الجماعة (يريد فرقة المرجئة) بالمعنى الأول فصحيح ، لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن النية والقصد » .

وقال صاحب المصباح المنير : « المرجئة طائفة يرجئون الأعمال ، أي يؤخرونها . فلا يرتبون عليها ثواباً ولا عقاباً ، بل يقولون : المؤمن يستحق الجنة بالإيمان دون بقية الطاعات . والكافر يستحق النار بالكفر دون بقية المعاصي » .

قال الإسفراييني : « وإنما سموا مرجئة لأنهم يؤخرون العمل عن الإيمان على معنى أنهم يقولون : لا تضر المعصية مع الإيمان ، كما لا تنفع الطاعة مع الكفر »(1) .

وقال الشهرستاني : « وأما بالمعنى الثاني (أي إعطاء الرجاء) فظاهر، فإنهم كانوا يقولون : لا تضر مع الإيمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة .

« وقيل الإرجاء تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة . فلا يقضى عليه بحكم ما في الدنيا من كونه من أهل الجنة أو من أهل النار . فعلى هذا المرجئة والوعيدية فرقتان متقابلتان .

« وقيل : الإرجاء تأخير علي رضي الله عنه عن الدرجة الأولى إلى الرابعة . فعلى هذا المرجئة والشيعة فرقتان متقابلتان » .

ويذهب نشوان الحميري في « الحور العين » إلى أن المرجئة من الرجاء ،

---

(1) التبصير ص ٦٠ .

فيقول : وسميت المرجية مرجية لأنهم يرجون أمر أهل الكبائر من أهل محمد إلى الله تعالى ، ولا يقطعون على العفو عنهم ولا على تعذيبهم ، ويحتجون بقوله تعالى : « وآخرون مرجون لأمر الله ، إما يعذبهم وإما يتوب عليهم ...»(١)

« والمرجئة أصناف أربعة : مرجئة الخوارج ، ومرجئة القدرية ، ومرجئة الجبرية ، والمرجئة الخالصة » .

أما صاحب مختصر الفرق بين الفرق فجعل المرجئة ثلاثة أصناف : « صنف منهم قالوا بالإرجاء فى الإيمان وبالقدر ، وصنف منهم قالوا بالإرجاء فى الإيمان وبالجبر فى الأعمال . والصنف الثالث خارجون عن الجبر والقدر »(٢).

فلم يذكر الرسعنى فى المختصر مرجئة الخوارج .

وأكبر الظن أن الخوارج لم يكونوا من المرجئة على ما سبق أن ذكرناه .

ولم تذكر كتب المقالات إلا فرق المرجئة الخالصة ، ما عدا الشهرستانى الذى ذكر طرفاً منهم . وهم جميعاً متفقون على أنها خمس .

١ — أتباع يونس بن عون ، وهم يقولون : إن الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان .

٢ — أتباع غسان المرجئ ، وهم يقولون : إن الإيمان غير قابل للزيادة والنقصان . وكل قسم من الإيمان فهو إيمان .

٣ — أصحاب أبى معاذ التومنى ، وهم يزعمون : أنه لا يضر مع الإيمان معصية ما ، وأن الله تعالى لا يعذب الفاسقين من هذه الأمة .

٤ — أتباع ثوبان ، وهم يزعمون أن العصاة من المسلمين يلحقهم على الصراط شىء من حرارة جهنم ، لكنهم لا يدخلون جهنم أصلا(٣). وهم يقولون الإيمان إقرار ومعرفة بالله وبرسله وبكل شىء بقدر وجوده فى العقل (٤).

(١) الحور العين لنشوان الحميرى — مطبعة السعادة — ١٩٤٨ — ص ٢٠٣

(٢) مختصر الفرق بين الفرق للرسعنى ص ١٢٢.

(٣) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازى .

(٤) التبصير فى الدين ص ٦١

٥ — أصحاب بشر المريسى ، ومرجئة بغداد من أتباعه ، وكان يقول : الإيمان هو التصديق بالقلب واللسان .

قال ابن الراوندى : « وقد خرجت المعتزلة بأسرها من الإجماع لقولها بالمنزلة بين المنزلتين ، وذلك أنه لم يكن بين الأمة خلاف قبل ظهورهم فى فساد قول من زعم أن مذنبي المقرين ليسوا بمؤمنين ولا كافرين ولا منافقين ، ولم يكن للناس إلا ثلاثة أقاويل : أحدهما قول الخوارج فى الإكفار ، والثانى قول المرجئة ، والثالث قول الحسن فى النفاق .... وكان الخوارج وأصحاب الحسن والمرجئة على أن صاحب الكبيرة فاسق فاجر . ثم تفردت الخوارج وحدها فقالت : هو مع فسقه وفجوره كافر . وقالت المرجئة وحدها : هو مع فسقه وفجوره مؤمن . وقال الحسن ومن تابعه : هو مع فسقه وفجوره فاسق » (١).

فلا شك أن المرجئة أسبق من المعتزلة . وقد وقفوا من مسألة الإيمان والكفر موقفاً فريداً ؛ فهم يحكمون على التصديق دون العمل : ويقولون بأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص .

وهذا يخالف رأى أهل السنة . قال البخارى فى كتاب الإيمان : « وهو قول وفعل ، ويزيد وينقص . قال تعالى : « ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم » .

قال الكرمانى فى شرحه على البخارى : « قالوا الإيمان يزيد وينقص ولم يقولوا الإسلام يزيد وينقص . قال : وقال سفيان بن عيينة : الإيمان قول وفعل ، يزيد وينقص فقال له أخوه إبراهيم : لا تقل ينقص . فغضب وقال : اسكت يا صبى بل ينقص حتى لا يبقى منه شىء ! » .

قال الرازى فى اعتقادات فرق المسلمين والمشركين : « وأما مذهب أهل السنة والجماعة فى هذا الباب فهو أنا نقطع بأن الله تعالى سيعفو عن بعض الفساق ، لكنا لا نقطع على شخص معين من الفساق بأن الله لابد وأن يعفو عنه » .

---

(١) الانتصار والرد على ابن الراوندى للخياط المعتزلى ١٦١ — ١٦٦

نظرية المعرفة عند بعض فلاسفة المسلمين

إخوان الصفا :

إخوان الصفا جماعة سرية ، اعتنقوا مذهباً سياسياً خاصاً ، ويقال إنهم من الباطنية ، وأرادوا تغليب مذهبهم السياسى والفلسفى . ألفوا رسائل بلغت خمسين أو إحدى وخمسين رسالة طبعت فى مصر فى أربعة أجزاء . ومذهبهم الفلسفى خليط من الفلسفة اليونانية والهندية والفارسية والتعاليم الإسلامية .

ولن نبحث فى فلسفتهم إلا من ناحية خاصة هى نظرية المعرفة ، ولن نبحث فى هذه النظرية إلا ناحية خاصة منها ، وهى أصل المعرفة أفطرية هى أم مكتسبة ، أم فطرية ومكتسبة معاً ؟ .

ولا تزال هذه المشكلة قائمة منذ القديم حتى الآن . فأفلاطون من أنصار الفطرة وأرسطو من أنصار الاكتساب ، ثم نجد ديكارت فى الفلسفة الحديثة من القائلين بالفطرة على نحو آخر يخالف ما قال به أفلاطون ، على حين أن المدرسة الإنجليزية تقول بالاكتساب ، على الأخص لوك وهيوم .

ونعود إلى إخوان الصفا فنقول : إن المعرفة عندهم كلها مكتسبة ، وليست فطرية . وأصل المعرفة هى الحواس . ثم هاجموا القائلين بالفطرة بأن « المعقولات التى هى فى أوائل العقول ليست شيئاً سوى رسوم المحسوسات الجزئيات الملتقطة بطريق الحواس . والدليل على ذلك قوله تعالى : «والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً » (١).

والمقصود بالمعقولات الموجودة فى أوائل العقول ، المعرفة البدهية ، مثل الكل أعظم من الجزء ، والأشياء المساوية لشىء واحد متساوية . وكثيرون من الفلاسفة والمناطقة يعتبرون أن هذه البدهيات فطرية فى النفس لا يكتسبها المرء .

وقد رأينا كيف رد إخوان الصفا هذه الأوليات إلى المحسوسات ، ولم يقفوا

---

(١) ج ٣ ص ٣٩٢ .

عند هذا الحد بل ناقشوا رأى القائلين بأن المعرفة « مركوزة » فى النفس اعتماداً على مذهب أفلاطون بما يأتى « وليس الأمر كما ظنوا ، وإنما أراد أفلاطون بقوله إن العلم تذكر أن النفس علامة بالقوة فتحتاج إلى التعليم حتى تصير علامة بالفعل، فسمى العلم تذكراً . ثم إن طريق التعاليم هى الحواس ، ثم العقل ، ثم البرهان » (١).

وأصحاب رسائل إخوان الصفا مخطئون فى فهم أفلاطون ، لأن معنى جملته المشهورة « العلم تذكر والجهل نسيان » أن النفس كانت تعيش مع الآلهة فى عالم المثل ، فعندها معرفة بكل شىء ، ولما اتصلت النفس بالجسد نسيت ، فإذا انكشف عنها ستار المعرفة ، فانها لا تكسب جديداً بل تتذكر ما كانت تعرفه فى عالم المثل قبل اتصالها بالجسد . ومن أدلة أفلاطون على فطرة المعرفة أن الطفل يستطيع بالنظر إلى نفسه أن يكشف البراهين الهندسية ، دون حاجة إلى معلم .

على العكس من ذلك يعتقد إخوان الصفا أن النفس خالية من كل معرفة وفى ذلك يقولون : « واعلم أن مثل أفكار النفوس قبل أن يحصل فيها علم من العلوم واعتقاد من الآراء كمثل ورق أبيض نقى لم يكتب فيه شىء ، فإذا كتب فيه شىء حقاً كان أم باطلا فقد شغل المكان ومنع أن يكتب فيه شىء آخر ، ويصعب حكه ومحوه » (٢) .

هذا المذهب شبيه بمذهب لوك الفيلسوف الإنجليزى الذى يعتبر أن أصل المعرفة الحواس وأنه « لا شىء فى العقل لم يكن قبل ذلك فى الحس » .

وقد أخذ إخوان الصفا بهذه النظرية لحاجتهم إليها فى تغليب مذهبهم الفلسفى والسياسى ، وإقناع الناس بآرائهم . ولا يخفى أن الجمهور كان يعتنق مذهب أهل السنة أو الجماعة فى ذلك الوقت . وقد هاجمهم إخوان الصفا مهاجمة عنيفة فقالوا : « فينبغى لك أيها الأخ ألا تشتغل بإصلاح المشايخ الهرمة الذين اعتقدوا منذ الصبا آراء فاسدة وعادات رديئة »(٣) وهذه الإشارة تستقيم مع مذهبهم فى المعرفة لأن مشايخ أهل السنة اكتسبوا المعتقدات الفاسدة فى نظرهم بالتعليم فى الصغر ، وتستطيع جماعتهم أن تنشر تعاليمهم وآراءهم بطريقة من طرق التعليم .

---

(١) جـ ٣ ص ٢٩٣ . (٢) جـ ٤ ص ١١٤ . (٣) جـ ٤ ص ١١٤ .

وعندهم أن السبيل لكسب المعلومات يكون بثلاثة طرق : الأول الحواس الخمس التى بها تدرك الأمور الحاضرة فى الزمان والمكان ؛ والثانى استماع الأخبار التى ينفرد بها الإنسان دون سائر الحيوان ، يفهم بها الأمور الغائبة عنه بالزمان والمكان جميعاً ؛ والثالث طريق الكتابة والقراءة ، يفهم بها الإنسان معانى الكلمات واللغات والأقاويل بالنظر فيها (١).

والاعتياد الذى يستند إلى المداومة والنظر مما يؤكد المعرفة ، ويؤدى إلى رسوخ الأخلاق . وفى ذلك يقولون : « واعلم بأن العادات الجارية بالمداومة فيها تقوى الأخلاق المشاكلة لها ، كما أن النظر فى العلوم والمداومة على البحث فيها ، والدرس لها ، والمذاكرة فيها ، يقوّى الحذق بها ، والرسوخ فيها ... » (٢)

والمحاكاة الناشئة عن الاختلاط من وسائل نقل الأفكار ، وطبع المعتقدات فى النفوس . والمثال فى ذلك أن كثيراً من الصبيان إذا نشأوا مع الشجعان والفرسان وأصحاب السلاح وتربوا معهم تطبعوا بأخلاقهم وصاروا مثلهم . وعلى هذا القياس يجرى حكم سائر الأخلاق والسجايا التى ينطبع عليها الصبيان منذ الصغر إما بأخلاق الآباء والأمهات ... أو المعلمين والأستاذين المخالطين لهم فى تصاريف أحوالهم (٣).

والمحاكاة تسرى من الكبير إلى الصغير ، ومن العالم إلى الجاهل ، ولذلك كانت للخواص والعلماء تقليداً وقولا ، أو كإقرار الصبيان للآباء والمعلمين تعلما وتلقيناً (٤).

ومن طرق كسب المعرفة أن تؤخذ عن معلم ، لأن للمعرفة شرائط « ليس فى وسع كل إنسان معرفتها فى أول مرتباته . ومن أجل هذا يحتاج كل إنسان إلى معلم أو مؤدب أو أستاذ ، فى تعلمه وتخلقه وأقاويله واعتقاده وأعماله وصنائعه » (٥).

فطن إخوان الصفا إلى قيمة المعلم وضرورته فى تلقين العلوم والمعارف ؛ ولكنهم اشترطوا فى المعلم شروطاً تتلاءم مع مذهبهم ، وتخدم أغراضهم السياسة .

---

(١) جـ ٣ ص ٣٨١ (٢) جـ ١ ص ٢٣٦ (٣) جـ ١ ص ٢٣٦
(٤) جـ ٣ ص ٢٣ (٥) جـ ٤ ص ١٨.

وتتفق مع الغاية من نشر دعوتهم فقالوا: « واعلم أيها الأخ أن من سعادتك أيضاً أن يتفق لك معلم ذكيّ جيد الطبع ، حسن الخلق ، صافى الذهن ، محب للعلم ، طالب للحق ، غير متعصب لمذهب من المذاهب » (١).

ولا تتفق هذه الشروط إلا فى جماعتهم كما صرحوا بذلك قائلين: « ثم اعلم أن أصحاب الناموس هم المعلمون والمؤدبون والأستاذون للبشر كلهم ، ومعلمو أصحاب النواميس هم الملائكة ، ومعلم الملائكة هو النفس الكلية ، ومعلمها العقل الفعال ؛ والله تعالى معلم الكل » (٢).

هذه كلها وسائل تساعد على كسب المعرفة . أما النفس الجزئية فهى كالورق الأبيض كما ذكروا من قبل . والنفس جوهر مخالف للجسد . والعلم والحكمة للنفس كتناول الطعام والشراب للجسد (٣).

فالنفس تقبل صـور المعلومات من المحسوسات والمعقولات فى ذاتهـا وتصورها بفكرها ، وتحفظها بالقوة الحافظة من غير أن تخلط بعضها ببعض (٤) .

والأنفس الجزئية علامة بالقوة ؛ فكل نفس جزئية تكون أكثر معلومات وأحكم مصنوعات فهى أقرب إلى النفس الكلية لقرب نسبتها إليها . والنفس الكلية الفلكية علامة بالفعل (٥).

والخلاصة أن رأى إخوان الصفا فى نظرية المعرفة واضح . فعندهم أن المعرفة كلها مكتسبة ، ورتبوا بناء على ذلك الوسائل المؤدية إلى تحصيلها ؛ والتى تستقيم مع مذهبهم وتخدم غايتهم .

الغزالى :

ذكرنا نظرية المعرفة عند إخوان الصفا ، وهم فريق من الفلاسفة أرادوا أن يقربوا الفلسفة إلى أذهان الجمهور. وانتهينا من النظر فى رسائلهم إلى أن الرأى عندهم أن المعرفة مكتسبة وليست فطرية . ثم ذكرنا طرفاً من الوسائل التى يرونها مؤدية إلى كسب المعرفة .

---

(١) جـ ٤ ص ١١٤ (٢) جـ ٤ ص ١٨ (٣) جـ ٣ ص ٢٦ ، ٤٤ (٤) جـ ٣ ص ٣٠
(٥) جـ ١ ص ٣١٩

ونذكر الآن رأى الغزالى فى المعرفة . وقد وقع الاختيار على أبى حامد الغزالى دون غيره ، لأنه يمثل طائفة المتصوفة .

وحجة الإسلام الغزالى من أعلام المسلمين وأئمة فقهائهم ؛ تستطيع أن تعتبره فقيهاً ، وله فى أصول الفقه كتاب « المستصفى » يعتبر عمدة فى هذا الباب ؛ وتستطيع أن تعده من الأشاعرة وهم فريق من علماء الكلام . غير أن ما يجعلنا نضعه فى قائمة المتصوفة أنه هو نفسه اعتبر نفسه متصوفاً ، وذلك فى كتابه « المنقذ من الضلال » الذى سجل فيه تاريخ حياته ذاكراً أنه طاف بجميع المذاهب فى علم الكلام والفلسفة ، فلما لم يجد فيها بغيته ، انصرف عنها إلى التصوف.

وقد اعتنق الغزالى مذهب التصوف عن روية وتفكير ، لا عن اتباع وتقليد ؛ فالغزالى يمثل عصر ازدهار التصوف . أما متأخرو المتصوفة ، بل وبعض المتصوفة فى عصر الغزالى ، فقد زعموا أن الانصراف عن الدنيا أصلا ، والابتعاد عن التحصيل سواء فى ذلك تحصيل العلم أو تحصيل المعاش ، ثم الإقبال على ذكر الله فى الخلوات أو الحلقات التى يعقدونها فى مجالسهم ، كل هذا يوصل إلى معرفة الله . ولكن الغزالى يقول بصراحة طاعناً فى هذه الطريقة : « وجانب العمل متفق عليه من الصوفية ، فهو محو الصفات الردية ، وتطهير النفس من الأخلاق السيئة ، ولكن جانب العلم مختلف فيه ؛ فإن الصوفية لم يحرصوا على تحصيل المجاهدة بمحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها . والإقبال بكل همة على الله . وأما النظار فلم ينكروا وجود هذا الطريق وإفضاءه إلى المقصد ، ولكن استوعروا هذا الطريق ... فالاشتغال بتحصيل العلوم أولى فانه يسوق إلى المقصود سياقة موثوقاً بها » (١).

وأفضل المعلومات وأعلاها وأشرفها هو الله الصانع ، المبدع ، الحق ، الواحد . وهذا العلم ضرورى واجب تحصيله على جميع العقلاء كما قال صلى الله عليه وسلم : « طلب العلم فريضة على كل مسلم » . وهذا العلم لا ينفى سائر العلوم ، بل لا يحصل إلا بمقدمات كثيرة لا تنتظم إلا من علوم شتى (٢) ، وهذه المقدمات التى تجرى منه مجرى الآلات كعلم اللغة والنحو . ومن الآلات علم كتابة الخط (٣).

---

(١) ميزان العمل ص ٣٤ . (٢) الرسالة اللدنية ص ٢٤، ٢٥ . (٣) الإحياء ج ١ ص ٢٥.

وإلى جانب ذلك فالعلم فضيلة فى ذاته وعلى الإطلاق من غير إضافة، فإنه وصف كمال الله سبحانه . وتعرف فضيلة العلم بثمرته ، وهى القرب من الله تعالى . أما فضيلة العلم فى الدنيا فالعز ، والوقار ، ونفوذ الحكم على الملوك ، ولزوم الاحترام فى الطباع (١).

والعلم الذى هو فرض عين على كل مسلم اعتقاد وفعل وترك ؛ أى اعتقاد بالله ، وفعل بما أمر الله ، وترك لما نهى عنه .

والعلم الذى هو فرض كفاية فهو كل علم لا يستغنى عنه فى قوام أمور الدنيا كالطب إذ هو ضرورى فى حاجة بقاء الأبدان : والحساب فانه ضرورى للمعاملات ، وقسمة الوصايا ، والمواريث (٢).

فالغزالى يقسم العلم إلى فرض عين وفرض كفاية ، وهذا التقسيم لم يكن معروفاً عند الفقهاء فى صدر الإسلام ، ولا فى المائة الثانية أو الثالثة ؛ ولكنه أصبح تقسيما مقبولا بعد القرن الخامس .

والمهم عندنا أن نتبين رأى الغزالى فى تحصيل العلوم ومنه نستخلص رأيه فى نظرية المعرفة . والطريق إلى تحصيل العلوم على وجهين :

١ — التعليم الإنسانى وهو التحصيل بالتعلم من خارج .

٢ — التعليم الربانى وهو الاشتغال بالتفكر من داخل .

والتعلم الإنسانى واضح لا إشكال فيه . أما التفكر فهو « استفادة النفس من النفس الكلى. والنفس الكلى أشد تأثيراً وأقوى تعليما من جميع العلماء والفضلاء »(٣) إلى أن قال « والعلوم مركوزة فى أصل النفوس بالقوة كالبذر فى الأرض ، والتعلم هو إخراجه من القوة إلى الفعل » . هذا المذهب فى غاية الأهمية لأنه يوضح لنا أن المعرفة فطرية ، مركوزة فى النفوس . وليس مايقوله الغزالى مبتكراً ، فهذا مذهب ابن سينا أخذه عن الأفلاطونية الحديثة .

وقد مزج الغزالى هذه الآراء الفلسفية بما يقوله المتصوفة وبما لا يخرج

---

(١) الإحياء جـ ١ ص١١ . (٢) الرسالة اللدنية ص٤٨ . (٣) الرسالة اللدنية ص٣٩ .

عن ذلك وإنما بأسلوب آخر « وقال قوم من المتصوفة إن للقلب عيناً كما للجسد ، فيرى الظواهر بالعين الظاهرة ، ويرى الحقائق بعين العقل » (١).

«والإنسان لايقدر أن يتعلم جميع الأشياء الجزئيات والكليات وجميع العلوم، بل يتعلم شيئاً : ويستخرج بالتفكر شيئاً . وإذا انفتح باب الفكر على النفس علمت كيفية طريق التفكر ، وكيفية الرجوع بالحدس إلى المطلوب » (٢).

وهذا المذهب فى اكتساب المعرفة عن طريق الحس أولا ، ثم بالفكر والقياس والحدس ، هو مذهب ابن سينا كما هو موجود فى الشفاء والنجاة وغيرهما من الكتب .

أما التعليم الربانى فعلى وجهين : إلقاء الوحى بأن يقبل الله تعالى على تلك النفس إقبالا كلياً ، وينظر إليها نظراً إلهياً ، ويصير العقل الكلى كالمعلم ، والنفس القدسية كالمتعلم ، فيحصل جميع العلوم لتلك النفس من غير تعلم وتفكر .

والوجه الثانى الإلهام وهو تنبيه النفس الكلية للنفس الجزئية الإنسانية على قدر صفائها وقبولها ، وقوة استعدادها . والعلم الذى يحصل عن الإلهام يسمى علماً لدنياً ، وهو يكون لأهل النبوة والولاية (٣).

ويحصل العلم اللدنّ باتباع الطرق الآتية :

١ — تحصيل جميع العلوم وأخذ الحظ الأوفر منها .

٢ — الرياضة الصادقة والمراقبة الصحيحة .

٣ — التفكر ، فان النفس إذا تعلمت وارتاضت بالعلم ، ثم تفكرت فى معلوماتها بشروط التفكر ينفتح عليها باب الغيب (٤).

والغزالى قد لجأ إلى القول بالعلم اللدنى لتفسير نظرية النبوة . وللفلاسفة طريقة أخرى فى تفسير النبوة ليس هنا مجال ذكرها . ولا يكتفى الغزالى بالإيمان بالنبوة واتصالها بالله ، ولكنه يضيف إلى ذلك الإيمان بالولاية وهى درجة أقل من النبوة . ولا نشك فى أنه آمن بهذه النظرية ، إلا لأنه هو نفسه كان يعتقد فى نفسه الولاية

---

(١) الرسالة اللدنيه ص٣٠ (٢) الرسالة اللدنية ص ٤٠ و ٤١
(٣) الرسالة اللدنية ص ٤١،٤٤ - (٤) الرسالة اللدنية ص ٤٨

وخلاصة مذهب الغزالى فى طريق تحصيل المعرفة أن « الأولى أن يقدم طريق التعلم فيحصل من العلوم البرهانية ما للقوة البشرية إدراكه بالجهد والتعلم. فإذا حصل ذلك على قدر إمكانه ... فلا بأس بعده أن يؤثر الاعتزال عن هذا الخلق ، والإعراض عن الدنيا ، والتجرد لله »(1). وهذا الرأى هو صورة من حياة الغزالى، لأنه لم يطمئن إلى المعرفة إلا فى آخر حياته بعد أن اشتغل بتحصيل العلوم.

فالمعرفة عند الغزالى فطرية فى النفس ، ولابد فى تحصيلها من التعلم أولا ، ثم التفكر ثانياً.

ابن سينا :

ولد الشيخ الرئيس ابن سينا عام ٣٧٠ هـ وتوفى عام ٤٢٨ هـ بهمذان وقيل بأصبهان. وكتب سيرة حياته بقلمه كما فعل الغزالى فى المنقذ من الضلال. هذه السير المكتوبة بأقلام أصحابها تعتبر مرجعاً هاماً فى التاريخ خصوصاً من الناحية النفسية.

ونريد أن نعرض لناحية من نواحى فلسفته ، هى نظرية المعرفة ، تتمة للبحث الذى بدأناه. فقد رأينا أن إخوان الصفا يذهبون إلى أن المعرفة كلها مكتسبة ، وأما « المعقولات التى هى فى أوائل العقول فليست شيئاً سوى رسوم المحسوسات الجزئيات الملتقطة بطريق الحواس ».

ويرى ابن سينا غير هذا الرأى ، بل يذهب إلى النقيض ، أى إن المعرفة فطرية ، على الأخص الأوليات. وفى ذلك يقول : « الأوليات هى قضايا ومقدمات تحدث فى الإنسان من جهة قوته العقلية من غير سبب يوجب التصديق بها إلا ذواتها .... إلى أن قال : وجب أن يصدق بها الذهن ابتداء بلا علة أخرى ، ومن غير أن يشعر أن هذا مما استفيد فى الحين. بل يظن الإنسان أنه دائماً كان عالماً به. ومثال ذلك : أن الكل أعظم من الجزء ، وهذا غير مستفاد من حس ، ولا استقراء ، ولا شىء آخر. نعم قد يمكن أن يفيده الحس تصوراً

---

(1) ميزان العمل ص ٣٨

للكل ، وللأعظم ، وللجزء . وأما التصديق بهذه القضية (يريد أن الكل أعظم من الجزء) فهو من جبلته » (١).

وعقد ابن سينا فصلا فى « شرح ألفاظ يجب التنبيه لمعانيها » منها : العلم ، والعقل ، والذهن ، والذكاء ، والحدس . قال فى تعريف العقل : « اعتقاد بأن الشيء كذا ، وأنه لا يمكن أن لايكون كذا طبعاً بلا واسطة ، كاعتقاد المبادئ الأولى للبراهين . وقد يقال لتصور الماهية بذاتها بلا تحديدها كتصور المبادئ الأولى للحد (٢) » . وسيأتى تفصيل الكلام عن العقل فيما بعد .

ومن البراهين التى يسوقها ابن سينا على أن هذه المعقولات فطرية ، ومن طبيعة العقل وأنها غير مكتسبة ، أن النفس الناطقة ، وبها يسمى الإنسان ناطقاً ، هذه القوة موجودة فى كل واحد من الناس طفلا كان أو بالغاً ، مجنوناً كان أو عاقلا مريضاً كان أو سليما . فأول ما يحصل فى هذه القوة من المعقولات هى المسماة بداية العقول والآراء العالية : أعنى المعانى المتحققة بغير حاجة إلى قياس وتعلم . إذ لو كان لكل واحد من المعقولات حاجة إلى تقدم علم وقياس ، لوصل الأمر إلى ما لا يتناهى . وذلك محال . وظاهر أن من المعقولات معقولات أول لا تحتاج إلى قياس وتعلم فى أن تكون معقولات (٣).

ونظم ابن سينا الرأى الذى نحن بصدده فى القصيدة المزدوجة فى المنطق حيث قال :

وبعضها مقدمات العقل كالقول أن الجزء دون الكل
حصولها لعقلنا بالفطرة لا يمكن التشكيك فيه الفكرة (٤)

هذه المعقولات الموجودة فى أوائل العقول بالفطرة دون حاجة إلى تعلم ، يختص بها عقلان من العقول الأربعة التى يقسم ابن سينا العقل إليها ، وهى . العقل الهيولانى ، والعقل بالملكة ، والعقل بالفعل ، والعقل المستفاد .

---

(١) النجاة جـ ١ ص ١٠١ (٢) النجاة جـ ١ ص ١٣٧ .
(٣) رسالة فى السعادة والحجج العشرة على أن النفس جوهر — حيدر أباد — ١٣٥٣ هـ — ص ٥
(٤) منطق المشرقيين ص ١٤ .

فالعقل الهيولانى تشبيه له بالهيولى الأولى الخالية فى نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها ، وهى حاصلة لجميع أشخاص النوع فى مبادىء فطرتهم .

والعقل بالملكة يسمى كذلك عندما تحصل المعقولات الأولى بالفعل، وبذلك يكون العقل الهيولانى قوة ، والعقل بالملكة فعلا .

والعقل بالفعل هو الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التى هى العلوم المكتسبة ، ويكون ذلك بالفكر والحدس .

والعقل المستفاد هو حضور تلك المعقولات بالفعل للنفس ؛ أو أن تحصل للمرء المعقول بالفعل مُشاهداً متمثلا فى الذهن (١).

وأحب أن أثبت هنا نص ما ذكره الرازى فى لباب الإشارات عن هذه العقول زيادة فى التحقيق والتأكيد: « إشارة : النفس الإنسانية لها قوتان : عاملة ، وهى القوة التى باعتبارها يدبر البدن ، وعاقلة ولها مراتب : فأولها كونها مستعدة لقبول الصور العقلية . وهذه المرتبة مسماة بالعقل الهيولانى . وثانيها أن تحصل فيها التصورات والتصديقات البديهية ، وهى العقل بالملكة . وهذه المرتبة مختلفة بحسب كمية تلك البديهيات وبحسب كيفية قوة النفس على الانتقال منها إلى المطالب . وثالثها أن يحصل الانتقال من تلك المبادئ إلى المطالب الفكرية البرهانية إلا أن تلك الصور لا تكون حاضرة بالفعل . ورابعها أن تكون تلك الصورة حاضرة بالفعل ينظر إليها صاحبها وهى العقل المستفاد . » (٢)

ويبدو لنا أن الدكتور جميل صليبا لم يكن دقيقاً فى فهم ابن سينا ، ولهذا نثبت ما ذكره فى رسالته ونناقشه بعد ذلك . قال : فالنفس تنتزع المعقولات المجردة من المحسوسات الشخصية بواسطة العقل الهيولانى ، ثم تنظمها بحسب ما فى العقل بالملكة من المعقولات الأولى ، وما تستخرجه من المعقولات الثانية . ولكن العقل الذى تشرق عليه المعقولات هو العقل المستفاد (٣).

(١) إشارات ابن سينا شرح الطوسى والرازى الطبعة الخيرية ص ١٥٤ — ١٦٠
(٢) لباب الاشارات للرازى — مطبعة السعادة ١٣٢٦ هـ ص ١٧
(٣) افلاطون الى ابن سينا : الدكتور جميل صليبا — دمشق — الطبعة الثانية

ووجه الخطأ فيما ذكره يقع فيما يأتى :

١ — قوله إن النفس تنتزع المعقولات المجردة بواسطة العقل الهيولانى ؛ إذ أن رأى ابن سينا أن العقل الهيولانى هو الاستعداد لقبول الصور العقلية ، ولا يتم هذا الانتزاع إلا بالعقل المستفاد وله سبيل آخر نذكره فيما بعد .

٢ — والخطأ الثانى قوله « تنظمها بحسب ما فى العقل بالملكة من المعقولات الأولى ». وهذا التنظيم لم يقل به ابن سينا . ثم لم يبين لنا الدكتور صليبا هل المعقولات الأولى مكتسبة أم فطرية ؟ .

٣ — والخطأ الثالث قوله « ولكن العقل الذى تشرق عليه المعقولات هو العقل المستفاد »، ذلك أن ابن سينا يرى أن الإشراق يكون فى العقول الأربعة، ولكن منه إشراق بعيد ، ومنه إشراق قريب. وفى ذلك ينص الرازى فى اللباب: « القوة على هذا الاتصال منها بعيدة ، وهو العقل الهيولانى . ومنها قوة كاسبة وهى العقل بالملكة . ومنها قوة تامة الاستعداد لها أن تقبل بالنفس إلى جهة الإشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهى المسماة بالعقل بالفعل . وأما الاتصال التام فهو العقل المستفاد » (١).

هذه الإشارة مما هذب فيه الإمام الرازى كتاب الإشارات . أما الإشارة الأصلية فقد جرت كما يأتى : « هذا الاتصال علة قوة بعيدة هى العقل الهيولانى ، وقوة كاسبة هى العقل بالملكة ، وقوة تامة الاستعداد لها أن تقبل بالنفس إلى جهة الإشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهى المسماة بالعقل بالفعل » (٢).

فابن سينا وقف فى إشارته عند الكلام على الاتصال عند العقل بالفعل ، على حين يرى الرازى أن الاتصال التام يكون بالعقل المستفاد .

ونعود إلى تحقيق البحث الذى نحن بصدده وهو : أيكتسب الإنسان المعقولات الأولى عن المحسوسات ، أم هى موجودة بالفطرة ؟ وإذا كانت فطرية فمن أين جاءت ؟

أجاب ابن سينا عن هذه الأسئلة بأن « المعانى الكلية الأولية المتعلقة

(١) لباب الاشارات ص ٧٩ (٢) الاشارات ص ١٦٠

بما حصلت فى النفس فاما أن تحصل بتصفح الجزئيات ، أو بفيض يتصل بها علوىّ عن طريق الإلهام ؛ ولكن المعانى الكلية الأولية لوكانت مستفادة باستقراء الجزئيات لما كانت بها ثقة ، بل وما كانت كليات بالحقيقة » (١).

فنحن نرى أن ابن سينا طرح المسألة على بساط البحث ، ووجد أن الوصول إلى المعانى الكلية الأولية ، سواء أكانت المبادئ الأولى للبراهين أم للحد كما ذكرنا فى تعريف العقل ، تكون بطريقين : الأول تصفح الجزئيات وهو استقراء المحسوسات . والثانى الفيض العلوى وطريق الاتصال . ثم أنكر ابن سينا طريق الحواس ، وآثر طريق الفيض . ودليله على ذلك الثقة الحاصلة فى الأوليات وأن هذه الثقة فيها ، هى الدليل عنده على أنها ليست من اكتساب أنفسنا بل من جوهر خارج عنه . إذ « من البين أن هذه المعانى هى فى غاية الصحة والثقة وهى علة الثقة لغيرها : فاذاً حصولها بفيض عُلوىّ ، ونور إلهى يتصل بها ، فيخرجها من حد القوة إلى حد الفعل . وبالاتحاد بالفيض يعقل » (٢).

ومن أدلة ابن سينا على وجود المعانى الكلية وجوداً حقيقياً خارجاً عنا ، تكتسبها النفس بالاتصال ، أن الصور العقلية تنسى بعد إدراكها ؛ فأين تذهب؟ فإن قيل إن هناك شيئاً كالخزانة تحفظ فيه الصور العقلية بعد نسيانها فهذا محال « لأن النفس جوهر مجرد ، فلا يمكن أن ينقسم إلى قسمين يكون أحدهما مدركاً والثانى خزانة . فلم يبق إلا أن يقال إن ههنا شيئاً خارجاً عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات . فإذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ارتسم منه فينا الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد » .

هذا الاتصال يكون بالعقل الفعال .

وجملة القول - كما يقول الطوسى فى شرح الإشارات - « أنا إذا علمنا شيئاً فقد حصلت حقيقته فينا . فاذا غبنا عن ذلك المعلوم استحال أن تكون حقيقته باقية فينا ؛ إذ لا معنى للعلم إلا حصول تلك الصورة فى النفس . فمتى كانت تلك الصور باقية فى النفس استحال أن لا تكون النفس شاعرة بها . ثم إن تلك

---

(١) رسالة فى السعادة ص ١٣ .
(٢) رسالة فى السعادة ص ١٣ .

الصور إما أن تكون متحفظة فى قوة أخرى ، وهى خزانة لأنفسنا ، وهذا محال ؛ لأن تلك الخزانة إن كانت موجودة فى أنفسنا كانت الصور الموجودة فيها موجودة فى أنفسنا ، فيعود المحال ، وإن لم يكن موجوداً فى نفوسنا فهو موجود مباين لنفوسنا ، ويجب أن يكون بحيث تفيض عنه هذه الصور على نفوسنا عند اتصال نفوسنا به . وذلك الشىء يجب أن يكون عقلا بالفعل ، وهو العقل الفعال » (١).

نظرية المعرفة عند الفارابى :

أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان الفارابى ، نسبة إلى مدينة فاراب ، وهى إحدى مدن الترك فيما وراء النهر ، فيلسوف المسلمين ، والمعلم الثانى ، فهو إلى فلاسفة الإسلام كما كان أرسطو – المعلم الأول – إلى فلاسفة اليونان . سئل الفارابى : من أعلم أنت أم أرسطو؟ فقال : لو أدركته لكنت أكبر تلامذته .

يقص علينا ابن سينا أنه حفظ كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو عن ظهر قلب دون أن يفهمه إلى أن وقع إليه كتاب الفارابى « تحقيق غرض أرسطو فى كتاب ما بعد الطبيعة » فانفتحت له مغاليق فلسفة أرسطو . فهذه شهادة ابن سينا – وهو الفيلسوف صاحب الصدارة فى الفلسفة – للمعلم الثانى الفارابى .

توفى عام ٣٣٩ هـ فى دمشق فى صحبة سيف الدولة الحمدانى الذى أكرمه ، وعرف موضعه فى العلم ، ومنزلته من الفهم .

وله تآليف كثيرة منها « مقالة فى معانى العقل » نستخلص منها رأيه فى المعرفة.

وقد تأثر الفارابى خطى أستاذه أرسطو فى هذا الصدد ، مع بعض التغيير كما يجرى عليه أغلب المفسرين . وسنعنى فى هذا الصدد ببيان أوجه الخلاف بين المعلمين .

قال الفارابى عن العقل : «إن اسمه يطلق على أشياء كثيرة : الأول الشىء الذى به يقول الجمهور فى الإنسان إنه عاقل . الثانى العقل الذى يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون هذا مما يوجبه العقل ، وينفيه العقل . الثالث العقل الذى يذكره أرسطو فى كتاب البرهان . والرابع العقل الذى يذكره فى المقالة السادسة

---

(١) الاشارات ص ١٥٩ ، ١٦٠ .

من كتاب الأخلاق . والخامس العقل الذى يذكره فى كتاب النفس . والسادس العقل الذى يذكره فى كتاب ما بعد الطبيعة » (١).

وقد أحسن الفارابى صنعاً بالتنبيه على معنى العقل الشائع على ألسنة الجمهور الذين « يعنون بالعاقل من كان فاضلا جيد الروية فى استنباط ما ينبغى أن يؤثر من خير ، أو يجتنب من شر » .

وكذلك أحسن صنعاً بتعريف معنى العقل عند المتكلمين حتى ينفى اللبس عن هـذا اللفظ . وما يدل عليـه من معان مختلفة حين يسـتعمل فى الفلسفة . والمتكلمون « إنما يعنون به المشهور فى بادى الرأى عند الجميع . فان بادى الرأى المشترك عند الجميع أو الأكثر يسمونه العقل » .

ولا يخلو هذا التنبيه الذى لجأ إليه الفارابى من سبب ؛ ذلك أن المتكلمين — كما يقول الفارابى — « يظنون بالعقل الذى يرددونه فيما بينهم أنه هو العقل الذى ذكره أرسطو فى كتاب البرهان ، ولكنك إذا استقريت ما يستعملونه من المقدمات الأول تجدها كلها مقدمات مأخوذة من بادى الرأى المشترك » .

وعند الفارابى أن العقل الذى يذكره أرسطو فى كتاب البرهان « إنما يعنى به قوة النفس التى بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية لا عن قياس أصلا ، ولا عن فكر ، بل بالفطرة والطبع ، أو من صباه ، ومن حيث لا يشعر من أين حصلت ، وكيف حصلت » .

ومن الواضح هنا أن الفارابى يعتقد بأن المقدمات الكلية الضرورية موجودة فى العقل بالفطرة . ولكن الوجه الثانى للمسـألة ، وهو ما ذكره من أنها تحـدث فى الصبا من حيث لا يشعر المرء من أين أو كيف حصلت ، يبين لنا أن الفارابى لا يجزم بفطرة الأوليات والبديهيات ، بل يجوّز حدوثها بالكسب دون أن يعرف حلا صحيحاً لهذه المسـألة . وهذا الموقف يختلف عن موقف غيره من الفلاسـفة مثل ابن سينا ، وقد رأينا فى البحث السابق كيف يجزم بذلك بما لا يحتمل الشك فى أكثر كتبه .

---

(١) الجمع بين رأيى الحكيمين — مطبعة السعادة — ص ٥ .

غير أننا إذا تصفحنا ما كتبه الفارابي في مواضع أخرى من مؤلفاته وجدنا أنه يميل إلى تأييد المذهب الثاني ، ويلتمس له الأدلة ، ونعني حصول المعرفة البديهية عن كسب ، لا عن فطرة .

قال — بصدد الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو ما يأتي — : ونذكر هذا النص الطويل لما له من أهمية في الموضوع الذي نحن بسبيله فنقول : « من البين الظاهر أن للطفل نفساً عاقلة بالقوة ، ولها الحواس آلات الإدراك ، وإدراك الحواس إنما يكون للجزئيات ، وعن الجزئيات تحصل الكليات ، والكليات هي التجارب على الحقيقة . غير أن من التجارب ما يحصل عن قصد ، وقد جرت العادة بين الجمهور بأن يسمى التي تحصل من الكليات عن قصد بتقدمة التجارب . فأما التي تحصل عن الكليات للإنسان لا عن قصد ، فإما أن لا يوجد لها اسم عند الجمهور ، لأنهم لا يعنونه ، وإما أن يوجد لها اسم عند العلماء فيسمونه أوائل المعارف ، ومبادئ البرهان ، وما أشبهها من الأسماء . وقد بين أرسطو في كتاب البرهان أن من فقد حساً ما ، فقد فقد علماً ما . فالمعارف إنما تحصل في النفس بطريق الحس . ولما كانت المعارف إنما حصلت في النفس عن غير قصد أولا فأولا ، فلم يتذكر الإنسان ، وقد حصل جزء وجزء منها ، فلذلك قد يتوهم أكثر الناس أنها لم تزل في النفس ، وأنها تعلم طريقاً غير الحس . فإذا حصلت من هذه التجارب في النفس ، صارت النفس عاقلة ، إذ العقل ليس هو شيئاً غير التجارب »(1).

وهكذا يمضي بنا الفارابي في هذا التحليل البديع مؤيداً نظريته ، حتى ينتهي إلى تعليل رأي أفلاطون المشهور « العلم تذكر والجهل نسيان » بأنه تذكر ما كان في نفسه قديماً ؛ أي ما اكتسبه منذ الصبا .

وتظهر حيرة الفارابي في مقدمة كتاب تحصيل السعادة حيث يقول : إن العلوم منها ما يحصل للإنسان منذ أول أمره من حيث لا يشعر ، ولا يدري كيف ومن

---

(1) المرجع السابق ص ٢٠

أين حصلت ، وهى العلوم الأوّل ومنها ما يحصل بتأمل ، وعن فحص واستنباط ، وعن تعليم وتعلم » (١).

كيف ومن أين حصلت العلوم الأوّل ؟

أجاب الفارابى عن هذين السؤالين بشكل آخر فى كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » . ونقصد بالشكل الجديد أنه تحليل فلسفى للموضوع على حين أن ماجاء فى كتاب الجمع بين رأى الحكيمين تحليل نفسانى أو « بسيكولوجى » . وخلاصة رأى الفارابى أن الأصل فى المعقولات الأول المحسوسات ؛ ولكنها لا تخرج إلى منزلة المعقولات إلا بمساعدة العقل الفعال . وإليك نص ما ذكره زيادة فى الإيضاح والبيان : « وفعل العقل المفارق فى العقل الهيولانى شبيه فعل الشمس فى البصر ؛ فلذلك سمى العقل الفعال . ويسمى العقل الهيولانى العقل المنفعل . وإذا حصل فى القوة الناطقة عن العقل الفعال ذلك الشىء الذى منزلته منها منزلة الضوء فى البصر ، حصلت المحسوسات حينئذ عن التى هى محفوظة فى القوة المتخيلة معقولات فى القوة الناطقة . وتلك هى المعقولات الأولى التى هى مشتركة لجميع الناس ، مثل أن الكل أعظم من الجزء . وأن المقادير المساوية للشىء الواحد متساوية » (٢).

ونعود إلى الكلام عن أنواع العقول الأخرى التى ذكرها الفارابى فى شىء من الإيجاز :

العقل الذى ذكره أرسطو فى كتاب الأخلاق ، فالمقصود منه العقل العملى الذى يحصل بالمواظبة على اعتياد شىء ، وعلى طول تجربة شىء . وهذا العقل يزيد مع الإنسان طول عمره ... ويتفاضل الناس فى هذا الجزء من النفس الذى سماه عقلا تفاضلا متفاوتاً .

أما العقل الذى يذكره أرسطو فى كتاب النفس فإنه جعله على أربعة أنحاء : عقل بالقوة ، وعقل بالفعل . وعقل مستفاد ، وعقل فعال .

---

(١) تحصيل السعادة ــ حيدر آباد ١٣٤٥هـ ص ٢

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ــ مطبعة النيل ١٣٢٣ هـ . ص ٦٤ ، ٦٥ .

والعقل بالقوة هو الاستعداد لانتزاع « ماهيات الموجودات كلها وصورها ، دون موادها فتجعله كلها صورة لها » .

والعقل بالفعل هو حصول صور الموجودات ؛ فاذا حصلت فيه المعقولات التى انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل ، وقد كانت قبل أن تنتزع عن موادها معقولات بالقوة » .

وهنا يلاحظ الفارابى أن المعقولات التى كانت بالقوة معقولات، تختلف عن المعقولات بالفعل ، لأنها حين كانت بالقوة فهى « صور فى مواد من خارج النفس » وإذا حصلت معقولات بالفعل ، فان وجودها فى نفسها ليس وجودها من حيث هى معقولات بالفعل، وسبب ذلك هو ارتفاع كثير من المعقولات عنها كالأين والكيف .... الخ » (١).

« والعقل بالفعل متى عقل المعقولات التى هى صور له من حيث هى معقولة بالفعل ، صار العقل الذى كنا نقوله أولا إنه العقل بالفعل ، هو الآن العقل المستفاد » .

ثم أفرد الفارابى فقرة خاصة بالعقل الفعال قائلا : « انه صورة مفارقة لم تكن فى مادة ولا تكون أصلا .... وهو الذى جعل المعقولات التى كانت معقولات بالقوة ، معقولات بالفعل . ونسبة العقل الفعال إلى العقل الذى بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التى هى بصر بالقوة ما دامت فى الظلمة » .

هذا ما أثبته الفارابى نسبة لأرسطو ، وأخذاً عنه ، فإلى أى حدّ فهم الفارابى أرسطو؟

وهـذه الآراء أهى حقاً آراء أرسطو ، أم آراء المفسرين الذين جاءوا بعد أرسطو ؟ .

وهذا يقتضى منا الرجوع إلى التاريخ .

ومن الفائدة أن نتتبع هـذا التاريخ لنلمح خلاله تطور الرأى منذ عهد

---

(١) مقالة العقل ص ٩ ، ١٠

اليونان إلى عصر المسلمين . ولا يفوتنا فى هذه المناسبة أن نذكر أن الفارابى يعتبر أول من فهم أرسطو فهماً جيداً ، وأول من بسط فلسفته عند المسلمين ، ولهذا السبب سمى بالمعلم الثانى . قال ابن قيم الجوزية : « والمقصود أن الملاحدة درجت على أثر هذا المعلم الأول ؛ حتى انتهت نوبتهم إلى معلمهم الثانى أبى نصر الفارابى » . وذكر ابن خلكان أن الفارابى « تناول جميع كتب أرسطو وتمهر فى استخراج معانيها والوقوف على أغراضه فيها . ويقال إنه وجد كتاب النفس لأرسطو وعليه مكتوب بخط أبى نصر الفارابى « إنى قرأت هذا الكتاب مائة مرة » .

ويروى عنه أنه سئل من أعلم الناس بهذا الشأن أنت أم أرسطو؟ فقال : « لو أدركته لكنت أكبر تلامذته » وقال القاضى صاعد فى طبقاته : إن الفارابى « بذ جميع أهل السلام ؛ وأربى عليهم فى التحقيق فيها (أى صناعة المنطق) وشرح غامضها ، وقرب تناولها فى كتب صحيحة العبارة ، لطيفة الإشارة ، منبهاً على ما أغفله الكندى وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعاليم » .

فنحن إذ نعتبر الفارابى أول فلاسفة المسلمين على التحقيق، نأخذ برأى المؤرخين المسلمين أنفسهم . ورأى المحدثين مثل الدكتور ابراهيم بيومى مدكور فى كتابه « منزلة الفارابى فى الفلسفة الإسلامية » (١).

ونظرية العقل التى ذكرها الفارابى هى نفس النظرية التى ذكرها أرسطو فى الجزء الثالث من كتاب النفس مع تعديلات رآها ، وأخذها عن المفسرين الذين فسروا أرسطو.

ونحسن أن نبدأ بترجمة نص ما ذكره أرسطو بعنوان العقل الفعال فى كتاب النفس ، ليكون مرجعاً إلينا فيما نكتب ؛ قال « ولكن حيث إنه فى جميع الأمور الطبيعية نميز أولا شيئاً يكون مادة لكل جنس (هذا هو ما بالقوة جميع أفراد الجنس) ثم بعد ذلك شيئاً آخر يكون علة وفاعلا لأنه يحدثها جميعاً . والمثال

---

(١) La Place d'AL Farabi dans l'école Philosophique Musulmane.
وقد عقد المؤلف فصلين طويلين عن العقل ونظرية الاتصال يحسن بمن يريد التوسع الرجوع اليه .

فى ذلك هو الفن بالنسبة للهيولى . فمن الضرورى كذلك وجود هذا التميز فى النفس . ذلك أننا نميز فى النفس العقل الشبيه بالهيولى من جهة، لأنه يصبح جميع المعقولات ، ومن جهة أخرى العقل الشبيه بالعلة الفاعلة لأنه يحدث جميع الأشياء؛ إذ أنه نوع من الوجود شبيه بالضوء ؛ لأن الضوء يحول الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل .

وهذا العقل هو العقل المفارق اللامنفعل ، الذى لا يشوبه شىء، لأنه فى جوهره فعل ؛ ذلك أن الفاعل أسمى دائماً من المنفعل ، والمبدأ أسمى من الهيولى. والعلم بالفعل متحد بموضوعه، وعلى العكس فان العلم بالقوة متقدم فى الفرد ... فاذا فارق العقل أصبح بالضرورة خلاف ما كان ، والعقل المفارق وحده هو الخالد الأزلى (ومع ذلك فاننا لا نتذكر لأن العقل الفعال لا منفعل على حين أن العقل المنفعل فاسد) وبدون العقل الفعال لا شىء يعقل » .

وهناك خلاف كبير بين المترجمين المحدثين على نص أرسطو ، ومرجع هذا الخلاف إلى صعوبة النص واختصاره وتركيزه ، ثم إلى اختلاف المفسرين القدماء مثل الاسكندر ، وثامسطيوس، وثاوفراسطس ، وغيرهم . فاذا كان الأمر كذلك فليس من الغريب أن ينحو الفارابى نحواً خاصاً فى فهم نظرية العقل عند أرسطو، وليس من الغريب أن يفهمها غيره من الفلاسفة الإسلاميين على غير هذا النحو.

وتنظيما للبحث نذكر أهم الموضوعات التى تنتهى إليها نظرية العقل عند أرسطو والمفسرين، ثم نناقشها بعد ذلك ، وهى :

١ — انقسام العقل ، إلى عقلين : المنفعل والفعال .

٢ — خلود العقل الفعال وفساد العقل المنفعل .

٣ — مفارقة العقل الفعال .

٤ — وحدة العقل الفعال .

٥ — اتصال العقل الفعال بالعقول الإنسانية .

ونتكلم الآن عن النقطة الأولى وهى أقسام العقل .

ومن الواضح في ترجمة النص السابق أن أرسطو يجعل العقل عقلين: المنفعل والفعال ، بينما الفارابي ومن جاء بعده مثل ابن سينا وابن رشد وغيرهما، يجعلون العقل على أربعة أنحاء ، أو أربعة عقول .

وعند الفارابي أنها عقل بالقوة ، وعقل بالفعل ، وعقل مستفاد ، وعقل فعال . أما ترتيب العقول وأسماؤها عند ابن سينا فهي مختلفة عنها عند الفارابي ؛ فهي : العقل الهيولاني ، والعقل بالملكة ، والعقل بالفعل ، والعقل المستفاد .

وأول من تكلم من المفسرين في نظرية العقل وتوسع فيها هو الإسكندر الأفروديسي . وعنده أن العقل المنفعل ، ويسمى العقل المادي أو الهيولاني كما يسميه العرب ، ليس فيه شيء بالفعل بل كله بالقوة . وسبب ذلك أنه ليس شيئاً قبل أن يعقل ، فاذا عقل اتحد بالموضوع . فالعقل الهيولاني ليس إلا الاستعداد لقبول المعاني أو المعقولات . كالشمع الخالي من كل نقش .

ومع ذلك فتشبيه العقل بالشمع . فيه كثير من المجاز : لأن الشمع مادة ، والعقل المنفعل قوة فقط (١).

هذا هو رأي الإسكندر الافروديسي في كتاب النفس . والراجح ، إن لم يكن من المؤكد . أن الفارابي أخذ عن الإسكندر لا عن أرسطو ، لما بين كليهما من تشابه شديد .

ويكفي أن ننظر في نص الفارابي الذي يتحدث فيه عن تشبيه العقل بالشمعة ليزداد عندنا هذا اليقين . قال : « إلا أنك إذا توهمت مادة ما جسمانية مثل شمعة ما فانتقش فيها نقش ، فصار ذلك النقش وتلك الصورة في سطحها وعمقها ، واحتوت تلك الصورة على المادة بأسرها ؛ حتى صارت المادة بجملتها كما هي بأسرها هي تلك الصورة بأن شاعت فيها الصورة ، قرب وهمك من تفهم معنى حصول صور الأشياء في تلك الذات التي تشبه مادة وموضوعاً لتلك الصورة ، وتفارق سائر المواد الجسمانية بأن المواد الجسمانية إنما تقبل الصور في سطوحها

(١) Renan-Averroes et L'Averroisme, p. 128-129.

فقط ، دون أعماقها . وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات حتى تكون لها ماهية منحازة، وللصور التى فيها ماهية منحازة ، بل هــذه الذات نفسها تصير تلك الصور ، كما لو توهمت النقش والخلقة التى تخلق بها شمعة ما مكعبة أو مدورة ، فتغوص تلك الخلقة فيها ، وتشيع وتحتوى على طولها وعرضها وعمقها بأسرها . فحينئذ تكون تلك الشمعة قد صارت هى تلك الخلقة بعينها ، من غير أن يكون لها انحياز بماهيتها دون ماهية تلك الخلقة بعينها . فعلى هذا المثال ينبغى أن تتفهم حصول صور الموجودات فى تلك الذات التى سماها أرسطوطاليس فى كتاب النفس عقلا بالقوة . فهى ما دامت ليس فيهـــا شىء من صور الموجودات فهى عقل بالقوة » (١) .

فهذا التشبيه بالشمعة ، مع التنبيه إلى ما بين الشمعة والعقل من فوارق هو بذاته ما نص عليه ونبه إليه الاسكندر كما رأينا .

واتحاد العقل بالموضوع يكون بالعقل الفعال فقط ، و فى ذلك يقول أرسطو «والعلم بالفعل متحد(٢)بموضوعه» . أما الإسكندر فانه يجعل العقل الهيولانى خالياً من المعقولات ، فاذا عقل اتحد بالمعقول . ثم عاد الإسكندر فقال : إن العقل الهيولانى استعداد وحسب .

وأخذ الفارابى هذا الرأى وسار معه إلى نهايته المنطقية ، فجعل العقل بالقوة هو العقل قبل أن يحصل فيه شىء من المعقولات ؛ أما بعد انتزاع المعقولات فانه يصبح عقلا بالفعل .

ثم وحد بين العقل والعاقل والمعقول . وإليك نص ما قاله : « فاذا حصلت فيه المعقولات التى انتزعها عن المواد ، صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل ، وقد كانت من قبل أن ينتزع عن موادها معقولات بالقوة . فهى إذا انتزعت حصلت معقولات بالفعل ، بأن حصلت صوراً لتلك الذات ، وتلك الذات إنما صارت عقلا بالفعل بالتى هى بالفعل معقولات ، فإنها معقولات بالفعل ،

---

(١) مقالة العقل للفارابى ص ٩ .

(٢) فى النص اليونانى « هو موضوعه » .

وأنها أعقل بالفعل شيء واحد بعينه ، ومعنى قولنا فيها إنها عاقلة ليس هو شيء غير أن المعقولات صارت صوراً لها على أنها صارت هي بعينها تلك الصور . فاذن معنى قولنا : أنها عاقلة بالفعل ، وعقل بالفعل ، ومعقول بالفعل على معنى واحد بعينه » (١) .

ذكرنا الخلاف بين الفارابي والمعلم الأول على تقسيم العقل ؛ ذلك أن أرسطو يقول بعقلين : المنفعل والفعال ، بينما الفارابي يجعل العقول أربعة : العقل بالقوة ، والعقل بالفعل ؛ والعقل الفعال ؛ والعقل المستفاد ، ولا يتقيد الفارابي بهذه الأسماء إذ يقول في بعض مؤلفاته عن العقل بالقوة إنه الهيولاني ، وعن العقل بالفعل إنه بالملكة . وحينئذ نرى أن تسمية ابن سينا للعقول ليست جديدة بل مأخوذة من المعلم الثاني .

وننتقل الآن إلى الكلام على النقطة الثانية من موضوعنا وهي فساد العقل المنفعل ، وخلود العقل الفعال في رأى أرسطو ، ثم نرى رأى الفارابي في هذه المسألة .

ويحسن أن ننقل إليك ما ذكره الفارابي عن هذا الشأن قال : « ولهذا العقل مراتب يكون مرة عقلا هيولانياً ، ومرة عقلا بالملكة ، ومرة عقلا مستفاداً ، وهذه القوى التي تدرك المعقولات جوهر بسيط وليس بجسم ، ولا يخرج من القوة إلى الفعل ولا يصير عقلا تاماً إلا بسبب عقل مفارق وهو العقل الفعال الذى يخرجه إلى الفعل ... وهو مفارق للمادة يبقى بعد موت البدن ، وليس فيه قوة قبول الفساد ، وهو جوهر أحدى ، وهو الإنسان على الحقيقة ، وله قوى تنبعث منه في الأعضاء ، وظهوره من واهب الصور » .

ورأى الفارابي في هذه الفقرة السابقة التي نقلناها عن عيون المسائل ، أوضح من رأيه في مقالة العقل . قال : « وأما العقل الفعال الذى ذكره أرسطوطاليس في المقالة الثالثة من كتاب النفس ، فهو صورة مفارقة لم تكن في مادة ، ولا تكون أصلا ، وهو بنوع ما عقل بالفعل ، قريب الشبه من العقل المستفاد »

(١) مقالة العقل ص ٩ و ١٠ .

والفارابى فى مقالة العقل أقرب إلى روح أرسطو ، بينما رأيه فى عيون المسائل منقل عن الإسكندر الأفروديسى وغيره من المفسرين .

وعندما ذكرنا ترجمة نص كلام أرسطو فى كتاب النفس وجدنا أنه يجعل العقل المنفعل فاسداً ، والفعال خالداً .

ولا يفوتنا أن نذكر أن الفارابى يسمى العقل بالقوة أو الهيولانى عقلا منفعلا كما سماه أرسطو ، وفى ذلك يقول فى كتاب آراء المدينة الفاضلة « ويسمى العقل الهيولانى العقل المنفعل » .

ولا نستطيع أن نستخلص رأى الفارابى عن العقل الهيولانى أهو فاسد أم خالد ؟ أما رأيه فى العقل الفعال فهو صريح إذ يقول « وليس فيه قوة قبول الفساد » كما نص فى عيون المسائل ، غير أن قوله : « وهذه القوى التى تدرك المعقولات جوهر بسيط وليس بجسم » يجعلنا نشعر أنه يعتقد بأن العقل الهيولانى أو المنفعل غير فاسد أيضاً .

ويزيد فى اعتقادنا هذا أن الفارابى يفصل فصلا تاماً وتمييزاً واضحاً بين المحسوس والمعقول ، أو المادة والروح . ولما كانت المادة فاسدة والروح خالدة ، وليس العقل مادياً فهو إذن خالد فى شطريه المنفعل والفعال .

وإليك نص ما ذكره بشأن الفصل بين المحسوس والمعقول :

« ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس أن يعقل ؛ ولا من شأن المعقول من حيث هو معقول أن يحس ، ولن يستقيم الإحساس إلا بآلة جسمانية فيها تتشبح صور المحسوس تشبحاً مستصحباً للواحق الغريبة ، ولن يستقيم الإدراك العقلى بآلة جسمانية ، فان المتصور فيها مخصوص ، والعام المشترك فيه لا يتقرر فى منقسم ، بل الروح الإنسانية هى التى تتلقى المعقولات بقبول جوهر غير جسمانى وليس بمتميز ولا بمتمكن ، بل غير داخل فى وهم ، ولا يدرك بالحس ، لأنه من حيز الأمر » .

غير أن للمسألة وجهاً آخر ؛ ذلك أن العقل الهيولانى متصل بالفرد وليس مفارقاً ، فهو يظهر بظهوره ويموت بموته ، وفى هذه الحالة يكون العقل الهيولانى فاسداً .

ولندع هذه المسألة جانباً وهى فساد العقل الهيولانى لأن رأى الفارابى عنها غير صريح كما قدمنا ، ولننتقل إلى الكلام عن العقل المفارق وهو الفعال .

ومن الواضح أن الفارابى لم يأخذ فى هذه المسألة برأى أرسطو بل برأى المفسرين كما سنبين لك .

ذلك أن أرسطو لم يبسط رأيه بسطاً وافياً شافياً ، أو واضحاً لا يقبل التأويل . يقول أرسطو « لا يكون العقل عقلا صحيحاً إلا حينما يفارق » .

وقد اعتمد المفسرون على هذا الرأى الغامض المختصر فوصلوا به إلى نهايته المنطقية المحتومة . فقالوا إنه لا يفارق حيناً ويفارق حيناً آخر ، بل يفارق فى جميع الأحيان . وقالوا إنه يفارقنا بمعنى أنه منا ثم يفارقنا ، بل هو جوهر ليس منا يفيض علينا من الخارج ، فهو جوهر إلهى . وهذا العقل هو الذى يهدى الإنسان ويضىء له المعقولات .

هذا هو تفسير الإسكندر وثامسطيوس وفيلوبون وسائر المفسرين اليونان ، وجميع فلاسفة العرب دون استثناء .

فان قيل : إن هذا المذهب لا يتلاءم مع مذهب المشائين وفلسفة أرسطو . قلنا : إن أرسطو لم يتحرج أن يأخذ من أصحاب الفلسفة السابقين عليه بعض الآراء وضمنها مذهبه العام ، ونخص بالذكر بصدد العقل ما أثبته لانكساجوراس ، دون أن يعنى أرسطو بالالتفات إلى مناقضة رأى أنكساجوراس للمذهب العام الأرسطوطاليسى .

فهذه الثغرة التى فتحها أرسطو فى فلسفته ، يضاف إليها نزعة المفسرين الدينية ، هى التى أوحت إليهم أن يأخذوا من أرسطو ما قاله عن مفارقة العقل ، ثم يؤلفوا نظرية تتلاءم مع رأيهم فى الدين .

أما قول الفارابى إن العقل الفعال « جوهر أحدى وهو الإنسان على الحقيقة وظهوره من واهب الصور » فمأخوذ عن المفسرين لا عن أرسطو .

وكذلك قوله فى « فصوص الحكم » : « الروح الإنسانية هى التى تتمكن من

تصور المعنى بحده وحقيقة . وذلك بقوة لها تسمى العقل النظرى . وهذه الروح كرآة ، وهذا العقل النظرى كصقالها . وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الإلهى كما ترتسم الأشباح فى المرايا الصقيلة إذا لم يفسد صقالها طبع » .

وقال فى موضع آخر : « الحس تصرفه فيما هو من عالم الخلق ، والعقل تصرفه فيما هو من عالم الأمر . وما هو فوق الخلق والأمر فهو محتجب عن الحس والعقل ، ليس حجابه غير انكشافه » .

قال رينان فى كتابه عن ابن رشد وفلسفته : « إن الإسكندر الافروديسى هو أول وأعظم المفسرين لنظرية العقل التى وردت فى الجزء الثالث من كتاب النفس لأرسطو . ويتضح من كلام ثامسطيوس أن جدلا طويلا شاع فى بدء القرون الوسطى حول هذه النظرية . وعندهما أن العقل المفارق خارج عن الإنسان وأنه واحد فى أصله أى الله ، وأنه كثير بكثرة الأفراد الذين يشتركون فيه ، كالأشعة الكثيرة التى تفيض عن الشمس » .

فهذا كله يؤيد ما ذكرناه من أن الفارابى أخذ عن المفسرين فى مفارقة العقل ووحدته . ونذكر بعد ذلك رأيه فى الاتصال .

إذا كان الفارابى أميناً إلى حد ما فى نقل ما ذكره المعلم الأول عن انقسام العقل إلى منفعل وفعال ، ثم الكلام عن خلود العقل الفعال وفساد المنفعل ، ومفارقة العقل ، فان الفارابى لم يكن متفقاً مع أرسطو فى الرأى عن وحدة العقل والاتصال ، شأنه فى ذلك شأن سائر المفسرين لزعيم المشائين .

واتصال عقولنا بالعقل الفعال يفرض حتما وجود العقل الفعال خارج العقول الإنسانية من جهة ، ثم سعى العقول الإنسانية للاتصال به من جهة أخرى ومجموع هذين الرأيين منقول عن الأفلاطونية الحديثة ، وعن الإسكندر الأفروديسى ، لأن الرأى القائل بالفيض والاتصال كلاهما بعيد عن فلسفة المشائين ، وعن نصوص أرسطو .

والقول بالاتصال يتلاءم كل الملاءمة مع الفلسفة العامة للفارابى التى لابد من فهمها أولا ، لفهم المسائل الجزئية التى تعرض بعد ذلك . ولكل فيلسوف مذهب

عام ، كامل البناء ، تترتب فيه مسائل الوجود فى انسجام . وإذا أردت أن تشهد البناء الكامل لمذهب الفارابى فى الفلسفة ، فعليك أن تقرأ كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » التى بدأها بالقول فى الله وصفاته ، وأنه سبب الموجودات ، ثم انتقل إلى الكلام عن الملائكة ، وضرورة الاعتقاد فيها ، والأجرام السماوية وتدبير الأفلاك ، ثم انتقل إلى الأجسام الهيولانية ، والمادة والصورة ، وفى ترتيب الموجودات الأرضية حتى يصل إلى الإنسان وهو أشرفها وأرقاها . ثم يتحدث عن قوى النفس والعقل والتخيل ، والرؤيا الصادقة والوحى ، ويختم كلامه برأيه فى المجتمع والمدينة الفاضلة وشروطها .

هذا التصوير السريع لمذهب الفارابى ضرورى لسببين : الأول لأن العقل يصدر عن الله « وهو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها » . والثانى أن الله هو الغاية التى يجب أن يتطلع كل إنسان لمعرفته ، ومعرفتنا له تعالى لا تتم بالمادة ووسائلها ، بل بالروح أو العقل ، وكلما ابتعد الإنسان عن علائق المادة اقترب من الله . وهذا هو أول طريق للاتصال : « إذ كلما قربت جواهرنا منه كانت تصوراتنا له أتم وأيقن وأصدق . وذلك أنا كلما كنا أقرب إلى مفارقة المادة كان تصورنا له أتم ، وإنما نصير أقرب إليه بأن نصير عقلا بالفعل ، وإذا فارقنا المادة على التمام ، يصير المعقول منه فى أذهاننا أكمل ما يكون » .

هذا الكلام السابق شديد الشبه بالصوفية وكلامهم . والفارابى صوفى حقاً فى كثير من مواضع كتبه ، خصوصاً فى فصوص الحكم وعيون المسائل ، حيث يستعمل اصطلاحات المتصوفة ولغتهم ، وطريقتهم فى الأداء والتفكير . وقد مر بنا عند ذكر حياته أنه لما ذهب إلى سيف الدولة أقام عنده بزى التصوف .

وأول المبدعات عنه تعالى شىء واحد بالعدد هو العقل الأول ، وعنه العقل الثانى ، والفلك الأعلى « ويحصل عن العقل الثانى عقل آخر ، وفلك آخر تحت الفلك الأعلى ... إلى أن تنتهى العقول إلى عقل فعال مجرد عن المادة ، وهناك يتم عدد الأفلاك ... وهذه العقول مختلفة الأنواع كل نوع منها على حدة . والعقل الأخير منها سبب وجوده الأنفس الأرضية » (1).

(1) عيون المسائل ص ٢٥

فالعقل الفعال ، أو العقل العاشر ، فى اصطلاح فلاسفة العرب ، هو سبب وجود الأنفس الأرضية ، ولا يكون ذلك إلا عند ظهور البدن . فالعقل الفعال « جوهر أحدى ، وهو الإنسان على الحقيقة ، وله قوى تنبت منه فى الأعضاء . وظهوره من واهب الصور يكون عند ظهور الشيء الصالح لقبوله ، وهو البدن »(١).

والفارابى يجعل العقل جزءاً من النفس ، وقد يتكلم عن النفس وهو يقصد العقل من طريق إطلاق العام على الخاص ، قال : « النفس الإنسانية إنما تعقل ذاتها لأنها مجردة والنفوس الحيوانية غير مجردة فلا تعقل ذاتها » . وقال فى موضع آخر : « النفوس الإنسانية إذا أخذت من القوة الخيالية مبادئ علومها ، حتى لا تحتاج فى شيء مما تحاول معرفته إلى أخذ مباديه من القوة الخيالية ، تكون قد استكملت . وإذا فارقت كانت متخصصة الاستعداد لقبول فيض العقل الفعال »(٢) والقول بالفيض ، وبمغايرة النفس للبدن ، ينصرف إلى مذهبين : الأول وجود النفس قبل البدن مما يحمل على الاعتقاد بقدمها ، وهذا ينافى الدين كما هو معروف ، والثانى التناسخ وهو مخالف للعقائد الإسلامية أيضاً . لهذا بادر الفارابى فنفى هذين الرأيين قائلا : « ولا يجوز وجود النفس قبل البدن كما قال أفلاطون ، ولا يجوز انتقال النفس من جسد إلى جسد كما يقول التناسخيون » (٣).

وقد ذكرنا كيف يتم فعل العقل الفعال إذ منزلته كالشمس من البصر ، « فكما أن الشمس هى التى تجعل العين بصيراً بالفعل ، والمبصرات مبصرات بالفعل ، بما تعطيها من الضياء ، كذلك العقل الفعال هو الذى جعل العقل الذى بالقوة عقلاً بالفعل » (٤).

هذا مأخوذ عن أرسطو كما سبق أن ذكرنا ، ولكن أين رأى الفارابى فى الاتصال ؟ رأى الفارابى موجز أشد الإيجاز ، ولم يصرح بالاتصال كما صرح بالفيض . وفى ذلك يقول : « إن النفس المطمئنة كمالها عرفان الحق الأول بإدراكها ، فعرفانها الحق الأول وهى بريئة قدسية على ما يتجلى لها هو اللذة

(١) عيون المسائل ص ٣٠ (٢) التعليقات ص ١٢، ١٣
(٣) عيون المسائل ص ٣٠ (٤) مقالة العقل ص ١٤

القصوى . كل مدرك متشبه من جهة بما يدركه تشبه التقبل والاتصال . والنفس المطمئنة ستنال معنى من اللذة الحقيقية على ضرب من الاتصال بالحق وتبطل عن ذاتها »[1].

على أى نحو يكون هذا الضرب من الاتصال ؟ لا نستطيع أن نجد عند الفارابى جواباً شافياً . ولكن لعلنا نلتمس من ذلك شيئاً فيما ذكره عن الرؤيا والوحى .

والرؤيا والوحى من خصائص القوة المتخيلة . ذلك « أن القوة المتخيلة إذا كانت فى إنسان ما قوية كاملة جداً ، وكانت المحسوسات الواردة عليها من الخارج لاتستولى عليها استيلاء يستغرقها بأسرها ، ولا أخذت منها القوة الناطقة ، بل كان فيها . مع اشتغالها بهذين ، فضل كثير ، تفعل به أيضاً أفعالها التى تخصها »[2] ثم قال : « ولا يمتنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال ، فيقبل فى يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة أو محاكياتها من المحسوسات . ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها ، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوّة بالأشياء الإلهية »[3].

فشروط الوحى قوة المخيلة ، وتوسط العقل الفعال « فيكون ما يفيض من الله إلى العقل الفعال ، يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل ، بتوسط العقل المستفاد . ثم إلى قوته المتخيلة . فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقلا على التمام . وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون ، ومخبراً بما هو الآن . وهذا الإنسان هو فى أكمل مراتب الإنسانية ... وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال على الوجه الذى قلنا »[4]. ولكنك إذا بحثت عن هذا الوجه الذى يذكره الفارابى للاتحاد ، أو ذلك الضرب من الاتصال ، لم نعثر له على أثر .

---

(١) فصوص الحكم ص ٣٥
(٢) آراء أهل المدينة ص ٧٤
(٣) ص ٧٥
(٤) ص ٨٦

السببية بين الغزالى وابن رشد

هذه قضية خطيرة حقاً كان لها أعظم الأثر فى حياة المسلمين ، ومستقبل حضارتهم ، إذ عليها تتوقف الأسس التى تقوم عليها العلوم المختلفة ، فيتسنى بذلك أن يرسم الطريق الذى يسلكه العلماء فى بحوثهم المختلفة ، ويمضون فيه فيجدونه مفتوحاً أمامهم مذللا ، مؤدياً إلى أهداف يمكن تحقيقها ، أو ينصرفون عنه لأنه طريق وعر شائك مملوء بالعقبات التى تصدهم عن البحث ، وتلويهم عن النظر إلى الظواهر الطبيعية التى تؤلف بنيان العلم .

فإن سلمنا بوجود أسس يقوم عليها أمكن التقدم العلمى ، وإن أنكرنا هذه الأسس وقف العلم عن التقدم .

ولقد أخذ المسلمون بالرأى الذى ينكر على العلم أسسه ، فكان ذلك علة التأخر فى ميدان العلوم ، وأخذت أوربا بالوجهة الأخرى من النظر فسار العلم شوطاً بعيداً فى سبيل التقدم ، مما نلمس أثره الآن .

وكان على رأس المهاجمين للعلم أبو حامد الغزالى المتوفى ٥٠٥ هجرية ،الذى ألف كتابه « تهافت الفلاسفة» يعترض فيه على الفلاسفة والمتكلمين ،ويبين فساد آرائهم جملة وتفصيلا ، ويبطل قولهم بقدم العالم وأبديته ، وأبدية الزمان والحركة ، والقول بأن الله لا يعلم الجزئيات ، والقول بضرورة الأسباب والمسببات ،وغير ذلك من المسائل .

ولم يسكت الفلاسفة على هذه الدعاوى فكتب ابن رشد فيلسوف قرطبة المتوفى ٥٩٥ هجرية كتاب « تهافت التهافت » يقرع الحجة فيه بالحجة ، والدليل بالدليل .

وكان الجمهور هو القاضى أو الحكم فى هذه الخصومة الفلسفية ، فانتصر للغزالى ، وخلع عليه لقب حجة الإسلام . وغضب ابن رشد ، واتهم بالكفر والزندقة ، وحرقت كتبه . ولسنا نتعرض لأسباب هذا الاضطهاد ففيه أقوال كثيرة

مذكورة فى التاريخ ، ولكننا نرجح أن ميول العامة كانت تعارض الفلاسفة عموماً، وتسخط على ابن رشد على وجه الخصوص .

وترجمت كتب ابن رشد إلى اللاتينية ، وظلت آراؤه تدرس فى جامعات أوربا حتى القرن السادس عشر الميلادى ، بل أبعد من هذا .

لقد اصطفت الحضارة الأوربية آراء ابن رشد الفيلسوف فى العلم فنهضت نهضتها العلمية التى نشهد ثمرتها فى العصر الحاضر ، وسار المسلمون وراء الغزالى فتأخروا علمياً مما هو واقع أمام بصرنا .

وإذا كان المسلمون خاصتهم وعامتهم قد اقتنعوا بأدلة الغزالى ، فلهم أعذار كثيرة . فالغزالى من أئمة الجدل دون نزاع ، برع فى المناظرة ، ورسخت قدمه فى المنطق ، وملك عنان الموضوع الذى يجادل فيه الخصوم ، وهو لا يخاطب العقل وحده ، بل يتجه إلى القلب فيلعب على أوتار العاطفة الدينية ، وهى اقوى العواطف فى ذلك العصر الذى كان الدين آخذاً فيه بالقلوب فى كل ناحية من نواحى الحياة . وإلى جانب ذلك نجد أنه يحسن عرض الموضوع ويضرب الأمثلة الكثيرة المنوعة ، ويتخذ فى الكتابة أسلوباً بسيطاً يفهمه صاحب الثقافة اليسيرة .

وموضوع النزاع هو الأسباب والمسببات : هل بينهما صلة ضرورية حتى إذا ما وجد السبب نشأ عنه المسبب بالضرورة ، أم أن هذه الصلة غير ضرورية؟ ويرى الغزالى أن هذه الصلة غير ضرورية ، وفى ذلك يقول : « فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل : الرى والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، وإسهال البطن واستعمال المسهل ،وهلم جرا إلى كل المشاهدات من المقترنات فى الطب والنجوم والصناعات والحرف » .

فأنت ترى أنه ينفى مبدأ السببية ، ويسوق لذلك مثالا بعد مثال من المشاهدات العامة .ليؤكد المسألة تأكيداً لا يقبل الشك . ولكن هذا النفى الحاسم لايضطرب له جنان ابن رشد الذى يبادر فيقول : « أما إنكار وجود الأسباب

الفاعلة التى تشاهد فى المحسوسات فقول سفسطائى ، والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما فى جنانه ، وإما منقاد لشبهة سفسطائية » .

فالغزالى وابن رشد على طرفى نقيض ، الأول ينكر مبدأ العلية وينكر أن المسببات مستمدة من الأسباب ، والثانى يقرر هذا المبدأ أو يثبته .

سخرية الفلاسفة ورد الغزالى :

ولما رأى الفلاسفة إنكار الخصوم للمشاهدات المحسوسة ، ردوا عليهم ساخرين ، إذ متى انعدمت الصلة الطبيعية الضرورية بين الأشياء ، لم تثبت على حال ، وجاز أن يقع كل شىء . ومن وضع كتاباً فى بيته فمن الجائز أن يكون قد انقلب غلاماً ، أو ترك غلاماً فى بيته فليجوّز انقلابه كلباً ، أو ترك الرماد فليجوز انقلابه مسكاً ، وانقلاب الحجر ذهباً والذهب حجراً . وإذا سئل أحد عن شىء من هذا فينبغى أن يقول لا أدرى ما فى البيت الآن ؟ وإنما القدر الذى أعلمه أنى تركت فى البيت كتاباً ولعله الآن فرس ، أو أنى تركت فى البيت جرة من الماء ولعلها انقلبت شجرة تفاح .

فماذا كان رد الغزالى على هذه السخرية ؟

قال : لم ندّع أن هذه الأمور واجبة ، بل هى ممكنة ، يجوز أن تقع ، ويجوز ألا تقع . واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى ترسخ فى أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخاً لا تنفك عنه .

وأجاب ابن رشد : ما أدرى ما يريدون باسم العادة ، هل يريدون أنها عادة الفاعل ، أو عادة الموجودات ، أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات؟ ومحال أن يكون لله تعالى عادة ؛ فان العادة : ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل منه على الأكثر . والله تعالى يقول : « ولن تجد لسنة الله تبديلا » . وإن أرادوا أنها عادة الموجودات ، فالعادة لا تكون إلا لذى نفس ، وإن كانت فى غير ذى نفس فهى فى الحقيقة طبيعية ... وأما أن يكون عادة لنا فى الحكم

على الموجودات فإن هذه العادة ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذى يقتضيه طبعه ، وبه صار العقل عقلا .

الله هو الفاعل :

ثم اختار الغزالى مثال النار والاحتراق وناقشه قائلا : إن الخصم يدعى أن فاعل الاحتراق هو النار فقط ، وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار ، فلا يمكنه الكف عما هو طبعه . ولكن هذا غير صحيح إذ أن فاعل الاحتراق هو الله تعالى بواسطة الملائكة أو بغير واسطة . وأما النار فهى جماد لا فعل لها . وليس للفلاسفة من دليل على قولهم إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عنده ، ولا تدل على الحصول به .

هذا الرأى قريب الشبه من مذهب مالبرانش صاحب مذهب المناسبات المشهور occasionalism . وحاصل هذا المذهب الذى يقول به تلميذ ديكارت هو أن كل شىء يحدث بواسطة الله ، أما الأسباب الظاهرة فهى « مناسبات » الإرادة الإلهية .

وهو رأى جميع الذين يردون كل شىء إلى الله ، لا رأى الغزالى ومالبرانش وحدهما .

ونعود إلى الجدل بين الغزالى وابن رشد . فقد أنكر الفلاسفة وقوع سيدنا إبراهيم عليه السلام فى النار مع عدم الاحتراق وبقاء النار ناراً ، وزعموا أن ذلك لا يمكن إلا بسلب الحرارة من النار ، أو بانقلاب ذات إبراهيم وبدنه حجراً ، أو شيئاً لا تؤثر فيه النار . ويرد الغزالى عليهم بأن صفة الإحراق فى النار غير ضرورية بل ممكنة ، كما أن فى مقدورات الله تعالى غرائب وعجائب ، ونحن لم نشاهد جميعها ، فلا ينبغى أن ننكر إمكانها ، ونحكم باستحالتها .

ويبدو أن التعرض للإلهيات كان مثاراً لخوف شديد من جانب الفلاسفة ؛ إذ تكفى تهمة الزندقة ، أو إنكار ما جاء فى الشرع ، كى توقع بصاحبها شراً عظيما . لهذا السبب بادر ابن رشد بنفى هذه التهمة بما يفصح عن الخوف الكامن

فى نفسه من نسبة الكفر إليه ، وهذا ما يرجح عندنا أن محنته كانت لهذا السبب دون غيره ، فقال يرد على الغزالى : « أما ما نسبه من الاعتراض على معجزة إبراهيم عليه السلام فشيء لم يقله إلا الزنادقة من أهل الإسلام ، فان الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل فى مبادئ الشرع . وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد » .

معجزة النبي :

ولعل الغزالى كان مضطراً إلى فسح المجال للممكنات ، ونفى ضرورة الظواهر الطبيعية ، ليتسنى له تفسير معجزات الأنبياء تفسيراً يتلاءم مع المذهب الذى يتصوره . وحاصل هذا المذهب أن الظواهر الطبيعية ليست ثابتة بحيث يمكن القول بوجود الأسباب والمسببات ، بل هى ممكنة ، وقد تتغير ، والله تعالى هو الذى يغيرها ، وفى مقدورات الله أن يدبر المادة بما ليس معهوداً لنا . ولما كانت نفس النبي من الصفاء والاتصال بحيث يطلع على الممكن من الغيب ، وقعت المعجزة ، مثل جواز نزول الأمطار ، والصواعق ، وتزلزل الأرض ، بقوة نفس النبي .

بل أكثر من ذلك فان فى مبادئ الاستعدادات غرائب وعجائب لم نشهدها ولم نعرفها ، ولهذا توصل أرباب الطلسمات ، بمعونة الطوالع ومزج القوى السماوية بالخواص المعدنية ، أى بمزج علم خواص الجواهر المعدنية وعلم النجوم ، إلى إحداث أمور غريبة فى العالم ، « فربما دفعوا الحية والعقرب عن بلد إلى غير ذلك » . ومن استقرأ عجائب العلوم لم يستبعد من قدرة الله ما يحكى من معجزات الأنبياء بحال من الأحوال .

وأظنك فى غير حاجة إلى معرفة الجواب الذى سوف يدلى به ابن رشد عن هذه المسألة الجديدة ، فقد سبق أن أجاب عنها حين تعرض لمعجزة إبراهيم ، وهو أن الكلام فى المعجزات ليس فيه للحكماء من الفلاسفة قول . غير أن ابن رشد بعد سوق هذه المقدمة التى يدافع فيها عن نفسه وعن الفلاسفة ، ما عدا ابن سينا الذى يثبت له الكلام فى المعجزات على النحو الذى يحكيه الغزالى ،

عاد إلى تعليل المعجزة بأنها مستحيلة على سائر الناس ، ممكنة للنبي ، لأنه يأتي بالخوارق . ومعنى ذلك أن الأشياء الطبيعية متصلة اتصالا ضروريا مع استثناء الخوارق للعادات . وعلينا تصديقها بالتسليم . ومع ذلك فمعجزة المعجزات ، وهو كتاب الله العزيز ، ليس معجزا وخارقا من طريق السماع ، كانقلاب العصا حية : بل ثبت كونه معجزا بطريق الحس والاعتبار لكل إنسان وُجد ويوجد إلى يوم القيامة . وبهذا فاقت هذه المعجزة سائر المعجزات .

الطبيعة والعقل والله :

يتصور ابن رشد أن الأشياء الطبيعية متصلة بعضها ببعض اتصالا ضروريا بأسباب محسوسة مشاهدة . وأن الأسباب فاعلة ، والمسببات منفعلة . والدليل على ذلك أن لكل موجود فعلا يخصه ، لأن له طبيعة تخصه . ومعرفتنا بهذه الطبيعة وهذا الفعل هو الذى يسمح لنا أن نطلق على كل شيء اسما واحداً يخصه . ولولم يكن لكل شيء اسم يخصه لكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً ، أو لا شيء . وإذن فاطلاق الأسماء على الأشياء إنما نشأ من وجود طبيعة واحدة ثابتة تخصها . ولكل طبيعة فعل خاص . فما دام اسم النار باقياً لها وحدها ، فليس ما يوجب أن نسلبها صفة الإحراق ، وإلا فلنطلق عليها اسما آخر .

والعقل هو الذى يدرك أسباب الموجودات الطبيعية ، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل . وإذا رُفِعَ العقل ، ورفعت الأسباب والمسببات ، فقد بطل العلم ؛ إذ لن يكون هناك شيء معلوم علماً حقيقياً ، بل ظنياً فقط !

هل يريد ابن رشد أن يقول إن الفاعل الحقيقى ، والسبب فى إحداث الأشياء ، العقل أم الأشياء الطبيعية ؟

أعتقد أننى لا أعدو الصواب حين أقرر أن رأى ابن رشد هو العقل لا الطبيعة ؛ فقد ناقش هذه المسألة بصدد ما يقولونه عن جريان الأشياء بالعادة ، وأنكر أن تكون عادة الله لأن العادة ملكة مكتسبة ، وأنكر أن يكون للطبيعة عادة لأنها لا تكون إلا لذى نفس ، بقى أن تكون هذه العادة عادتنا فى الحكم على

الموجودات ، وليست هى « شيئاً آخر أكثر من فعل العقل الذى يقتضيه طبعه وبه صار العقل عقلا » .

وسوف نعرض فى إيجاز فيما بعد لمذهب « كانت Kant » ، ولعلك تجد كثيراً من الشبه بين رأيه فى حكم العقل على الأشياء وبين رأى ابن رشد .

ويذكر ابن رشد أنه يتفق مع سائر الحكماء فى أن الموجودات المحسوسة ، ولو أنها فاعلة بعضها فى بعض ، إلا أنها ليست مكتفية بأنفسها فى هذا الفاعل ، بل تحتاج إلى فاعل خارج عنها ، فعله شرط فى فعلها ، وقد اتفق الحكماء كما يقول ابن رشد على أن الفاعل الأول برئ عن المادة ، وأن فعله شرط فى وجود الموجودات وفى وجود أفعالها ، وظاهر أن ابن رشد يريد أن يقول : إن هذا الفاعل الخارج عن المادة هو العقل .

والله هو واهب العقل ، وعنده علم أزلى بطبائع الأشياء : فيستطيع أن يعلم منذ الأزل بما سوف يقع ، لأن للموجودات طبائع ثابتة .

وطبيعة الموجود تابعة للعلم الأزلى . وعلم الخالق هو السبب فى حصول تلك الطبيعة للمخلوق ، وليس الوقوف على الغيب شيئاً أكثر من الاطلاع على هذه الطبيعة .

نقد هيوم وكانت :

وقد يبدو لك أن هذه المناقشات الطويلة بين الغزالى وابن رشد عقيمة ، ما كان ينبغى أن يصرف فيها العقلاء وقتهم دون جدوى . غير أن هيوم فى القرن الثامن عشر الميلادى ، أى بعد وفاة ابن رشد بستة قرون ، تناول هذا الموضوع نفسه ، وأفاض فيه ، بما لا يخرج عما كتبه الغزالى وابن رشد ولكن بشكل آخر . ذلك أن هيوم ينظر إلى المسألة محللا العناصر التى يتألف منها عقلنا خاصاً بمبدأ السببية ، أى أنه ينقد العقل البشرى ، على حين أن الغزالى نظر إليها من وجهة نظر الدين ، وابن رشد من وجهة نظر الفلسفة .

وقد كان لنقد هيوم الموجه إلى الدين والفلسفة جميعاً أعظم الأثر فى حياة

فيلسوف من [illegible] فلاسفة القرن الثامن عشر خطراً ، قيل إنه أحدث انقلاباً فى الفلسفة [illegible] بالانقلاب الذى أحدثه كوبرنيق فى علم الفلك ، ونعنى به « كانت » الذى قال : « [illegible] أيقظنى هيوم من سبات الاعتقادات » .

ويرى هيوم أن الحواس مصدر فكرة السببية وجميع الأفكار الأخرى ؛ فالتجربة الحسية هى التى تعلمنا أن كرة البلياردو حين تصطدم بكرة أخرى تحركها وتدفعها إلى اتجاه معين . ونحن لا نعرف بالفطرة أنها تتحرك ولا نعرف اتجاه حركتها . وليس بين ما نسميه علة . وما نسميه معلولا ، أية صلة ضرورية توجد بالفطرة . كل ما نعرفه هو أن الأشياء تتتابع على نسق معين . فنحن نرى الحرارة تصاحب اللهب . ولكننا لا نعلم ما العلاقة بينهما . هل هذه العلاقة مستمدة من الأشياء الخارجية . أم مستمدة من التأمل الباطنى لعمليات النفس ؟ الواقع لا هذا ولا ذاك . بل معنى السببية لا يدل على شىء ، فهو من الألفاظ الفلسفية التى اخترعناها وجرينا وراءها . وكل ما نستطيع أن نقوله هو أن السببية عادة نشأت بتوالى النظر إلى شيئين بينهما علاقة تتابع دائمة .

ونظر كانت إلى المسألة من زاوية أخرى ؛ إذ بدأ يحلل العقل نفسه وما فيه من أحكام . والأحكام أساس التفكير . نقول : الحرارة تمدد الأجسام . وهو حكم علمى ؛ لأنه ضرورى ينطبق على الماضى والحاضر والمستقبل .

بأى حق نثبت أن هذه القضية ضرورية عامة صادقة فى جميع الأحوال ؟ هل هى التجربة التى تعلمنا ذلك ؟ ليست التجربة ، لأنه من الجائز أن الحالات التى لم نشاهدها تختلف عما شاهدناه . فالتجربة وحدها لا تكفى فى بناء العلم أو المعرفة العلمية .

ولكى تكون الأحكام ضرورية ؛ أى علمية ، يجب أن تستند إلى مبادىء عقلية أصولها موجودة فى العقل كما هى موجودة فى الحس بالمشاهدة . فالحواس تقدم مادة الأحكام . والعقل يقوم بربطها ، ويطبعها بطابعه . ويضفى عليها من صورته .

فى العقل عناصر يضيفها إلى المعرفة الحسية التى يستقبلها من الخارج ، فتكون كعصارة المعدة التى تختلط بالطعام لتهضمه .

هذه العناصر الفطرية التى ينكرها الحسيون ، والتى يحاول « كانت » فى نقده للعقل الخالص أن يبين وجودها هى : المكان صورة الإحساسات الخارجية ، والزمان صورة الإحساسات الداخلية .

وإذن فالحواس تقدم لنا الأشياء فى قالبين هما الزمان والمكان ؛ ولذلك لا نعرف الأشياء فى ذاتها ، بل كما تبدو لنا خلال هذين المنظارين ، وإليها يرجع مبدأ السببية العلمى .

في عالم

الفلسفة الحديثة



سيرة دافيد هيوم

(كتبها بنفسه)

من العسير أن يتحدث رجل عن نفسه طويلا بدون زهو . لهذا سوف لا أطيل . وقد يلوح فى الذهن خاطر الزهو لأننى أقصد تدوين سيرة حياتى ، غير أن هذا الحديث لن يزيد كثيراً على تاريخ كتاباتى ؛ إذ الواقع أننى أنفقت معظم حياتى فى مطالب وأعمال أدبية ، ولم يكن أول نجاح ظفر به معظم ما كتبت موضعاً للزهو .

ولدت فى السادس والعشرين من إبريل عام ١٧١١ بالتقويم القديم — اليوليانى — فى أدنبره ، ونشأت من أسرة طيبة من جهة الأب والأم معاً : أسرة والدى فرع من إيرل « هيوم » أو « هوم » ؛ وكان أجدادى ملاكاً أجيالا كثيرة للضيعة التى يملكها أخى .

أما والدتى فهى كريمة السير دافيد فالكونر عميد كلية العدل . وورث أخوها لقب لورد هلكرتون .

ولم تكن أسرتى مع ذلك غنية . ولما كنت أخاً صغيراً : فقد كان ميراثى تبعاً لعرف دولتى ضئيلا جداً بطبيعة الحال . كان أبى معروفاً بالخلق الكريم ، ومات عندما كنت طفلا فتركنى ، وأخى الأكبر وأختى ، لعناية والدتى ؛ وهى امرأة ذات فضل عظيم ، لأنها على الرغم من شبابها وجمالها . انقطعت لتنشئة أطفالها وتعليمهم ، ونجحت فى مرحلة التعليم العادية ، وامتلكتنى منذ الصغر شهوة الأدب ، تلك الشهوة التى تحكمت فى حياتى ، وأصبحت أعظم مصدر لملذاتى .

ثم إن ميلى إلى الدرس ، واعتدالى ، واجتهادى ، كان مما أوحى إلى أسرتى بأن القانون هو أنسب المهن إلى . غير أنى وجدت فى نفسى عزوفاً لا يقاوم عن أى شىء ما عدا طلب الفلسفة والمعرفة العامة ؛ وفى الوقت الذى كان يخيل

إليهم أنني مكب على فويت وفينيوس ، كان شيشرون وفرجيل من المؤلفين الذين أغترف من بحارهم سراً .

غير أن ثروتى الضئيلة جداً ، لأنها لم تكن تلائم هذا اللون من الحياة ، وصحتى التى تحطمت بعض الشيء من شدة الطلب ، جعلتانى أحاول أن،أو أرغم على أن أجرب تجربة بسيطة جداً أنزل بها إلى مسرح فى الحياة أكثر حركة . فذهبت عام ١٧٣٤ إلى برستول أحمل بعض التوصيات إلى عدد من التجار البارزين ، ولكننى وجدت بعد شهور قليلة أن هذا الميدان لا يلائمنى بتاتاً . فركبت البحر إلى فرنسا وفى ذهنى أن أتابع دراستى فى عزلة ريفيـة ؛ وهناك استقر بى ذلك اللون من الحياة الذى أبتغيه فى مثابرة ونجاح . وعقدت النية على معيشة الكفاف الشديد حتى أعوض النقص فى دخلى ، وعلى أن أحفظ استقلالى مما قد يمسه ، وعلى أن أحتقر من شأن كل شيء ما عدا تذكية مواهبى فى الأدب .

وألفت رسالتى فى الطبيعة الإنسانية .... Treatise of human Nature حين اعتكافى فى فرنسا ، فى رانس أولا ، وفى لا فايش على الخصوص ، وفى أنجو . وبعد أن قضيت فى تلك البلاد ثلاث سنوات فى غاية الإمتاع عدت إلى لندن عام ١٧٣٧ ونشرت فى نهاية ١٧٣٨ رسالتى ، ثم ذهبت من فورى إلى والدتى وأخى الذى كان يعيش فى بيته الريفى منصرفاً بحكمة ونجاح إلى تنمية ثروته .

ولم تاق قط أى محاولة أدبية من سوء الحظ مثلما لقيت رسالتى فى الطبيعة الإنسانية ، فقد سقطت من المطبعة مولوداً ميتاً ، ولم تحظ بذلك القدر من الشرف الذى يثير همسات المتحمسين . ولما كنت بالفطرة مرحاً ودموى المزاج ، فقـد أفقت من الضربة سريعاً ، وتابعت دراساتى بجد عظيم فى الريف ؛ وطبعت عام ١٧٤٢ فى أدنبره الجزء الأول من « مقالاتى Essays » . ولقى النـاس الكتاب لقاء حسناً مما جعلنى سريعاً أنسى تماماً فشلى الأول ، وأقمت مع أمى وأخى فى الريف ، واستعدت فى ذلك الوقت المعرفة باللغة الإغريقية التى كنت

قد أهملتها إهمالا شديداً فى صدر شبابى . وتلقيت عام ١٧٤٥ كتاباً من المركيز أاناندال يدعونى فيه إلى أن أرحل وأعيش معه فى إنجلترا . واستبنت كذلك أن أصدقاء ذلك النبيل كانوا راغبين فى أن يضعوه تحت رعايتى وإرشادى ، لأن حالة عقله وصحته يتطلبان ذلك ، وأقمت معه اثنى عشر شهراً ، فزاد دخلى الصغير دخلا آخر بما كنت أتناوله من مرتب فى ذلك الحين .

ثم تلقيت بعد ذلك دعوة من الجنرال سانت كلير يطلب منى فيها أن أصحبه سكرتيراً فى حملته التى كانت وجهتها أولا ضد كندا ، ولكنها انتهت إلى غارة على ساحل فرنسا ؛ ودعانى الجنرال فى العام التالى ١٧٤٧ أن أصحبه فى نفس المنصب ، فى بعثته العسكرية المفوضة إلى بلاطىْ فينا وتورين . ولبست عند ذاك زياً عسكرياً برتبة ضابط . وقدمت فى هذين البلاطين على أننى مساعد أركان حرب الجنرال ، ومع السير هارى إرسكين والكابتن جرانت وهو الآن الجنرال جرانت ؛ ويكاد أن يكون هذان العامان فترة الانقطاع الوحيدة فى دراساتى خلال حياتى . لقد أنفقتهما فى متعة وصحبة حسنة ؛ وحصلت من مرتبى مع الاعتدال فى النفقة ثروة عددتها كافية فى الاعتماد على النفس ، ولو أن معظم أصدقائى كانوا يميلون إلى الابتسام عندما قلت ذلك : جملة القول كنت أملك ذلك الوقت حول ألف من الجنيهات .

كانت تساورنى دائماً فكرة أن فشلى فى نشر « رسالة فى الطبيعة الإنسانية » يرجع إلى الشكل أكثر مما يرجع إلى الموضوع . ولقد كنت مخطئاً فى عدم تبصرى عندما ذهبت إلى المطبعة فى وقت مبكر جداً ، وعندئذ راجعت الجزء الأول من ذلك الكتاب وجعلته فى كتابى « بحث فى الفهم الإنسانى » الذى نشر عندما كنت فى تورين . ولم يكن ما لقيه هذا الكتاب فى أول أمره من النجاح يزيد شيئاً مذكوراً عن « رسالة فى الطبيعة الإنسانية » . وزهدت نفسى عند عودتى من إيطاليا ، إذ وجدت انجلترا كلها تتحدث عن كتاب الدكتور مدلتون « بحث حر » على حين أهملوا كتابى تماماً ، ومروا عليه مر الكرام ؛ وطبعت رسائلى الخلقية والسياسية طبعة جديدة فى لندن فلم يكن حظها أفضل لقاء .

كان مزاجى الفطرى من القوة بحيث لم يؤثر هذا الفشل المتكرر فى نفسى إلا قليلا ، أولم يحدث فى نفسى أثراً . وذهبت عام ١٧٤٩ فأقمت عامين عند أخى فى منزله الريفى ، لأن أمى كانت قد قضت نحبها ، وألفت هناك الجزء الثانى من مقالاتى وسميته « مقالات سياسية » ، وكذلك « بحث فى مبادئ الأخلاق » وهو جزء آخر من رسالتى أعدت كتابته ، وفى ذلك الوقت أخبرنى ا . ميللر الورّاق ، أن كتبى الأولى (ما عدا الرسالة سيئة الحظ) أخذت تصبح موضعاً للحديث ، وأخذ ما يباع منها يتضاعف تدريجياً ، وطُلبت طبعات جديدة منها . وجاءنى ردّان أو ثلاثة ردود فى عام واحد من أشخاص محترمين ذوى مكانة . وتبين لى من قذف الدكتور واربرتون أن الكتب أخذت تُقدر فى الأوساط الطيبة ، ومع ذلك فكنت قد عزمت على شىء لم أتحول عنه ، وهو ألا أرد على أحد . ولما كنت هادئ المزاج فلم أجد صعوبة فى الابتعاد عن جميع المنازعات الأدبية. هذه العلامات الدالة على قيام الشهرة مدتنى بالتشجيع ، يضاف إلى ذلك الميل إلى رؤية الجانب الحسن من الأشياء أكثر من الجانب السيء ، وهذا الطابع الذهنى يجعل المرء أكثر سعادة من وراثة ضيعة تدر عليه عشرة آلاف جنيه فى العام .

وانتقلت فى عام ١٧٥١ من الريف إلى المدينة ، وهى المسرح الصادق لرجل الأدب ، وطبعت عام ١٧٥٢ فى أدنبره حيث كنت أعيش « مقالاتى السياسية Political discourses » هى الأثر الوحيد الذى حاز نجاحاً عند نشره لأول مره ، وأحسن الناس استقبالها فى إنجلترا وفى الخارج ، وطبع فى لندن فى نفس العام « بحث فى مبادئ الأخلاق » وإنه ليفضل فى نظرى (ولا يحق لى أن أحكم فى هذا الموضوع) جميع كتاباتى التاريخية والأدبية والفلسفية ، ولكنه خرج إلى الدنيا دون أن يلحظه أو يلتفت إليه أحد .

وانتخبتنى كلية المحامين عام ١٧٥٢ أميناً لمكتبتها ، وهو منصب لم أنل منه إلا فائدة ضئيلة أو لم أنل منه فائدة ما ، اللهم إلا أن أكون صاحب الأمر فى مكتبة كبرى : ووضعت عندئذ مشروع تدوين تاريخ إنجلترا ، غير أنى رهبت

فكرة تدوين تاريخ يستغرق فترة تبلغ سبعة عشر قرناً ، فابتدأت من أسرة ستيوارت ، وهو عصر ظننت أن أحداثه أخذت تنحرف فى التأويل ، ولقد كنت كما أعترف بذلك شديد الأمل فى نجاح هذا العمل ، وخيل إلى أننى المؤرخ الوحيد الذى أغفل شأن السلطة القائمة وما لها من اهتمام ونفوذ ، كما أغفل أهواء الشعب الصارخة .

ولما كان الموضوع متصلا بكل سلطة ، فقد ارتقبت تحبيذاً نسبياً ، غير أن فشلى كان يدعو إلى الرثاء ، وهبت فى وجهى صيحة واحدة من الاستهجان والعتاب بل والكراهية . فالإنجليز والاسكوتش والإيرلنديون ، والهويج والتورى ، ورجال الكنيسة وأصحاب الشيع الأخرى ، وأحرار الفكر والمتدينون والمواطنون ورجال البلاط ، تضافروا على الغضب على ذلك الرجل الذى أقدم يسكب الدموع لمصير شارل الأول وإيرل ستافورد ، حتى إذا خفت حدة غضبهم ، ظهر أن مصير الكتاب آل إلى زوايا النسيان ، مما زاد فى كدرى ؛ ولقد أخبرنى مستر ملار أنه لم يبع خلال اثنى عشر شهراً إلا خمسة وأربعين نسخة . وفى الحق قلما سمعت فى أنحاء الممالك الثلاث عن رجل واحد عظمت منزلته ، أو ارتفع أدبه ، استطاع أن يحتمل الكتاب . ومن واجبى أن أستثنى فقط رئيس أساقفة إنجلترا الدكتور هرنج ، ورئيس أساقفة إرلندا الدكتور ستون ، ويبدو أنهما شذا فى غرابتهما ، فقد أرسل إلى هذان الأسقفان الجليلان ، كل منهما على حدة ، رسائل تحث على التشجيع .

ومع ذلك فانى أعترف أن عزيمتى قد ثبطت ؛ ولو أن الحرب فى ذلك الوقت لم تكن ناشبة بين فرنسا وانجلترا ، لاعتكفت بكل تأكيد فى إحدى المدن الريفية فى فرنسا ، وغيرت اسمى ، وما عدت قط إلى وطنى . غير أن هذه الفكرة لم تكن عملية ، وكان المجلد أوشك على التمام ، فقد عقدت النية على استعادة الشجاعة والمثابرة .

وطبعت فى هذه الأثناء فى لندن كتابى « التاريخ الطبيعى للدين » Natural History of Religion مع بعض الفصول الأخرى الصغيرة ، فلقيه الجمهور

بإعراض ، اللهم إلا تلك النبذة التي كتبها الدكتور هيرد يهاجمه فيها ، وقد حوت جميع أنواع المشاكسة والتعالى والإسفاف الممنوع ، مما تمتاز به مدرسة واربرتون . وروحت هذه النبذة عن نفسى بعض الشيء ، فهى أفضل من لقاء كتابى بغير احتفال .

وفى سنة ١٧٥٦ ، بعد عامين من سقوط المجلد الأول ، طبع المجلد الثانى من كتابى فى التاريخ ، شاملا الفترة الواقعة بين موت شارل الأول والثورة . وحدث أن قل سخط الهويج على هذا الكتاب ، ولقيه الناس لقاء أفضل ، إلى حد أنه لم يقف على قدميه فحسب ، بل ساعد على إنقاذ أخيه سيء الحظ .

ولكنى على الرغم من أنى علمت أن حزب الهويج كان صاحب الأمر فى جميع المناصب سياسية كانت أم أدبية ، فلم أكن أميل إلى التسليم بادعاءاتهم الفارغة حتى إننى بعد زيادة الدراسة والقراءة والتأمل فى حكم ملكى ستيوارت الأولين ، جعلت أكثر من مائة حادثة فى صالح التورى . ومن السخرية اعتبار الدستور الإنجليزى قبل تلك الفترة أساساً منتظماً للحرية .

ونشرت عام ١٧٥٩ تاريخ أسرة تيودور ، فنال من السخط مثلما نال تاريخ الملكين الأولين من أسرة ستيوارت . وكان حكم الملكة إليزابث ممقوتاً بشكل خاص ؛ غير أنى أصبحت الآن لا أحفل بحماقة الجمهور ، وأخذت وقد رضيت نفسى ، فى عزلتى ، بأدنبره ، أنجز فى مجلدين الجزء السابق من تاريخ انجلترا ، وقدمته للجمهور سنة ١٧٦١ ، فحاز نجاحاً يكاد يكون مقبولا .

ولكن على الرغم من الزوابع والأعاصير التى تعرضت لها كتبى ، فإن المباع منها بلغ حداً جعل ما قدمه لى الناشر من مال يفوق كل ما عرف فى إنجلترا من قبل ، فلم أصبح شخصاً أعتمد على نفسى فحسب ، بل أصبحت ثرياً ، فاعتزلت فى وطنى الأصلى أسكوتلندا عازماً ألا أخرج منها قط ؛ وقد ارتحت إلى هذا العزم مؤثراً له على استجابة طلب أى شخص عظيم ، أو توثيق العلاقة بأى شخص عظيم . ولما كنت قد اجتزت الخمسين من العمر ، فقد فكرت فى إنفاق بقية حياتى على هذا النحو الفلسفى ، وإذا بى أتلقى سنة ١٧٦٣ دعوة من

إيرل هرتفورد ، ولم أكن أعرفه . لأصحبه فى سفارته إلى باريس ، مع الأمل فى تعيينى سكرتيراً للسفارة فى وقت قريب ، على أن أقوم بمهام ذلك المنصب إلى أن يتم التعيين النهائى ، ومع أن هذا العرض كان جذاباً فقد رفضت أول الأمر لسببين : لأنى كنت زاهداً فى وصل العلاقات مع العظماء ، ولأنى كنت أخشى ألا تروق مباهج الحياة فى باريس ومجتمعاتها المرحة شخصاً فى مثل سنى . ولما ألح اللورد فى الدعوة لم يسعنى إلا قبولها . كان كل شىء من حيث المتعة والفائدة يجعلنى أعد نفسى سعيداً فى علاقاتى بذلك النبيل . وكذلك فيما بعد مع شقيقه الجنرال كونواى .

إن من لم يشهد التأثير الغريب للطرائف لا يمكنه أن يتصور مجال الاحتفال الذى لقيته فى باريس من الرجال والنساء من جميع الطبقات ومختلف المناصب . وكلما تجنبت أدبهم المفرط . حملونى مزيداً من ذلك الأدب . ومع ذلك فالحياة فى باريس مصدر لذة حقيقية بسبب كثرة المجتمعات الرقيقة المثقفة المهذبة ؛ التى تزخر بها هذه المدينة أكثر من أى مكان آخر فى العالم . لقد جال فى خاطرى بعض الأحيان أن أستقر هناك مدى الحياة .

ثم عينت سكرتيراً للسفارة ، وتركنى فى صيف عام ١٧٥٦ لورد هرتفورد عقب تعيينه نائب الملك فى إرلندا ، فظللت قائماً بالأعمال حتى وصل دوق رتشموند حول نهاية العام . وتركت باريس فى أوائل ١٧٦٦ ، وذهبت فى الصيف التالى إلى أدنبره على النية السابقة : أن أقبر نفسى فى عزلة فلسفية . وعدت إلى هذا المكان ، لا أقول أكثر غنى ، بل أوفر مالا وأعظم دخلا من ذى قبل ، بفضل صحبة لورد هرتفورد . وكنت قد سئمت تجربة نتائج الحياة السطحية بعد أن جربت من قبل حياة الجد . غير أنى تلقيت عام ١٧٦٧ من المستر كونواى دعوة لأكون مساعد سكرتير . فلم أملك رفضها لخلق الداعى ، ولعلاقاتى باللورد هرتفورد .

وعدت إلى أدنبره عام ١٧٦٩ فى غاية الثراء (إذ كنت أملك دخلا يبلغ ألف جنيه فى العام) وفى غاية الصحة ، ولو أننى طعنت فى السن ، وفى نيتى أن أستمتع طويلا بالراحة وأنعم بشهرتى المتزايدة .

وأصابنى فى ربيع ١٧٧٥ اضطراب فى الأمعاء لم يخفنى أول الأمر ، ولكنه أصبح منذ ذلك الوقت ، قاضياً ولا يقبل الشفاء . وأملى الآن فى الانحلال السريع لقد تألمت قليلا من هذا الاضطراب ،والأغرب من ذلك أنه على الرغم من الانحلال العظيم فى جسمى لم أشعر قط بضعف قواى العقلية ، حتى إننى لو أردت اختيار فترة من حياتى أوثرها لأعيشها مرة ثانية ، فقد أميل إلى اختيار هذه الفترة الأخيرة ؛ ولم أزل كما كنت دائماً شديد الجد ، مرح الصحبة . إننى أعد صاحب الخامسة والستين ، حين يموت ، أنه قد محا بضع سنين كلها أسقام . وعلى الرغم من أننى أرى علامات كثيرة تدل على ذيوع شهرتى التى ازدادت تألقاً ، فانى أعرف أننى لن أستمتع بها أكثر من بضع سنين . ومن العسير أن يتخلص الإنسان من الحياة أكثر مما أنا عليه فى الوقت الحاضر .

ولأتم هذه السيرة بذكر أخلاقى الخاصة : أنا الآن ، أو على الأصح كنت رجلا معتدل المزاج ، صاحب سيطرة ، ذا طبع اجتماعى مرح ، قادراً على الوداد ولكن قليل الميل إلى العداء ، شديد الاعتدال فى جميع أهوائى . بل إن حبى للشهرة الأدبية ، وهى الشهوة ذات السلطان على نفسى ، لم تفسد قط مزاجى على الرغم من فشلى المتكرر . ولم تكن صحبتى بغيضة للشباب والهمل ، كما لم تكن بغيضة للمجدين وللأدباء . ولما كنت أجد لذة خاصة فى صحبة النساء العفيفات ، فلم يكن ما يدعو إلى عدم ارتياحى من استقبالهن لى . جملة القول أنه ولو أن أغلب الناس ، وعظماءهم كذلك يشكون من الدسائس ، فانها لم تمسسنى أو تعضنى بنابها المشئوم . وعلى الرغم من أننى عرضت نفسى لغضب جماعات المدنيين والدينيين على السواء ، فيبدو أنهم كانوا عزلا نحوى من غضبهم المألوف ، ولم يشك أصدقائى قط من أى بادرة فى أخلاقى وسلوكى ، اللهم إلا بعض المتحمسين ، مع افتراض ذلك ، كان يسرهم أن يخترعوا ويذيعوا أى حكاية تبدو محتملة .

لا أستطيع أن أقول إن هذه الخطبة فى تأبين نفسى تخلو من الزهو ، ولكنى أرجو أنها ليست فى غير موضعها ، وهذه حقيقة من السهل توضيحها والتثبت منها .

١٨ إبريل سنة ١٧٧٦

مذهب السببية فى فلسفة هيوم

نقرأ فى ختام الفصل الأول من كتاب هيوم « بحث فى الفهم الإنسانى »[1] ما نصه : « نبلغ السعادة إذا استطعنا الربط بين حدود الفلسفات المختلفة الأنواع ، بأن نوفق بين البحث العميق والوضوح ، وبين الحقيقة والجدة . ونكون أكثر سعادة إذا فكرنا بهذا الأسلوب السهل ، فاستطعنا أن نزعزع أركان الفلسفة الفاسدة ، تلك التى لم تكن تصلح حتى الآن إلا ملاذا للخرافات ، وستاراً للخطل والخطأ » .

وقد مر بنا أن هيوم حين فشل كتابه « رسالة فى الطبيعة الإنسانية » ، اختصر الآراء الأساسية وأودعها كتابه « بحث فى الفهم الإنسانى » . وهذا الكتاب هو الذى ذاع فى وسط الفلاسفة ، وهو الذى قرأه « كانت » الفيلسوف فقال عنه : « لقد أيقظنى هيوم من سبات الاعتقادات » .

كان غرض هيوم كما نص على ذلك أن يزعزع أركان الفلسفة . ولقد طعنها منذ ذلك الوقت فأصابها فى الصميم .

وإذا كان حقاً أن « كانت » أفاق من سبات الاعتقادات ، إلا أنه عاد

---

(١) An Enquiry Concerning Human Understanding: .
طبعة ليبزج سنة ١٩١٣ .

قدم هيوم لهذه الطبعة بقوله « أغلب المبادىء والاستدلالات الموجودة فى هذا الكتاب سبق نشرها فى كتاب من ثلاثة أجزاء يسمى « رسالة فى الطبيعة الانسانية » وهو كتاب تصوره المؤلف (يكتب عن نفسه بصيغة الغائب كما هى عادة الانجليز) قبل مبارحة الكلية ، ثم دونه ونشره بعد ذلك بقليل فلما لم يلق نجاحا ، أدرك خطأه فى الاسراع الى المطبعة ، فأعاد الكتاب بأسره من جديد فى هذه الفصول ، التى يأمل أن تكون قد صححت بعض ما جاء من اهمال فى التفكير أو التعبير . ومع ذلك فان كثيرا من الكتاب الذين شرفوا فلسفة المؤلف بالرد ، وجهوا سهام النقد لذلك الكتاب الذى ألفه فى صباه ، وهو كتاب يبرأ منه المؤلف ؛ فنالوا بذلك نصراً وهذه طريقة تخالف جميع قواعد النبل والعدالة ... لذلك يرغب المؤلف أن تعد هذه الفصول هى المعبرة وحدها عن مبادئه الفلسفية واعتقاداته » .

إلى نوم عميق ، فصاغ فلسفته فى أثواب « دجماطيقية » لا تحل المشكلات الفلسفية حلا معقولا مقبولا ، ولا تصلح المسلمات التى فرضها فرضاً ، بقوله تارة إنها موجودة بالفطرة أو قبل التجربة ، كالقول بالزمان والمكان ، وتارة أخرى بأنها مسلمات لا غنى عنها لفهم الحياة العملية الخلقية مثل فكرة الله والحرية وخلود النفس ، لا تصلح هذه المسلمات إلا كما قال هيوم « ستاراً للخطل والخطأ » .

ونحب قبل أن نعرض رأى هيوم فى السببية أن نمهد لذلك برأيه فى الفلسفة وفى أصل الأفكار.

يذهب هيوم إلى أن الفلسفة على نوعين ، والفلاسفة على ضربين ، لكل منهما قيمتها وأثرها فى ثقافة البشر.

نوع يعد الإنسان موجوداً للعمل ، يتأثر فى سلوكه بالذوق والعاطفة ، ويختار هذا الشيء دون ذاك لما فيه من قيمة . ولما كانت الفضيلة هى أثمن شيء فى العالم فإنك تجد هذه الفلسفة تضفى عليها أبهى الألوان حتى تدفعنا فى طريق الفضيلة ، وهو الطريق إلى المجد والسعادة .

ونوع ينظر إلى الإنسان فى ضوء الفكر لا السلوك ، ويحاول أن يصوغ عقله أكثر من تشكيل سلوكه . وهـذا الضرب من الفلاسـفة يجعلون الإنسان موضوعاً للتأمل ، فيسعون إلى كشف المبادئ العقلية التى يقوم عليها الفكر ، وتدفع إلى استحسان أو استهجان ألوان العمل والسلوك .

ومن الثابت أن الفلسفة السهلة الواضحة أفضل من الدقيقة المستغلقة ، وهذه الفلسفة الواضحة أكثر متعة ، وأعظم ثمرة .

وهنا ترى هيوم يقترب من مذهب « ديكارت » صاحب فلسفة الوضوح والتميز . ولا غرو فالعصر بأسره هو عصر الوضوح . والأساس الذى يعتمد عليه فى الوضوح هو العقل السليم (Common sense) دون قيد أو شرط.. على حين يستند « ديكارت » إلى العقل السليم Le bon Sens ، ولكنه يقيم التفكير على المنهج الرياضى المستند إلى مبادئ فطرية فى العقل .

فإذا رجع الفيلسوف إلى العقل السليم أمن شر الزلل ، وسار فى الطريق المستقيم ، وابتعد عن مخاطر الأوهام . حتى إذا أضفى على فكره ألواناً من الخيال خلد على الزمان .

« فهذا « شيشرون » ذائع الشهرة فى الوقت الحاضر (أى فى عصر هيوم) على حين قد خبت شهرة أرسطو تماماً . ولقد تخطت شهرة « لابروبير » ماء البحار. أما « مالبرانش » فلا يتعدى مجده حدود وطنه أوجيله » .

والذى يطالب به هيوم أن يتوسط الفلاسفة بين التفكير المحض ، والسلوك الخالص . أو كما يقول « كن فيلسوفاً ولكن ابق فى غمار فلسفتك إنساناً » .

«Be a philosopher, but admit all your philosophy be still a man.»

ويذكرنا هذا الرأى بما كانت عليه صورة الفلسفة فى اليونان . كما نجدها ممثلة فى سقراط . وقد ذهبت هذا المذهب فى كتابى « معانى الفلسفة » وهو عندى الرأى الصحيح . ومادام المرجع هو العقل السليم : فلن يجد أى إنسان عسراً فى أن يكون فيلسوفاً .

ولم يكن هيوم أول من وجه سهام النقد إلى أرسطو . ذلك الطود الشامخ الذى ظل رمز الفلسفة قروناً طويلة من الزمان . سبقه إلى ذلك « بيكون » و « ديكارت » . وأقاما صرح فلسفة جديدة ليس هنا مجال ذكرها .

إلا أن هيوم اختط سبيلا أخرى تختلف عن السبيل التى سلكها بيكون أو ديكارت . ذلك أنه أراد أن يعلم أولا حدود العقل البشرى . بأن يحلل قواه تحليلا دقيقاً لنرى هل فى مقدوره أن يبحث هذه الموضوعات المستغلقة البعيدة الغور . وكان هيوم بذلك صاحب المذهب النقدى فى الفلسفة ، والذى تبعه بعد ذلك « كانت » من بعده .

لهذا السبب بدأ هيوم يبحث قبل كل شىء فى أصل الأفكار ، ونشأتها ، لأن العقل البشرى ليس شيئاً آخر إلا مجموعة من المعانى أو المعقولات ، وما العقل إلا مضمونه .

ولقد انقسم الفلاسفة من قديم ، ولا يزالون منقسمين ، حول أصل الأفكار

أهي كلها مكتسبة ، أم كلها فطرية ، أم بعضها فطري و بعضها الآخر مكتسب ؟ (١)

وقد برزت هذه المشكلة فى القرن السابع عشر ، وتزعم القائلين بالأفكار الفطرية « ديكارت » فى فرنسا ، وذهب مستر « لوك » — كما يسميه هيوم — إلى شيء من ذلك ، ولكن على نحو آخر.

أما هيوم ، فقد كان جريئاً ، أميناً على الخطة الفلسفية التى استنها لنفسه فى استهلال كتابه ، ونعنى بها التخلى عن الآراء السابقة المنحدرة إلى تراث الفلسفة من قديم الزمان ، والرجوع إلى « العقل السليم » فحسب ، فنظر إلى هذا الموضوع نظر إنسان يبدأ بألف باء التفكير .

قال : إن الأفكار على نوعين : انطباعات (٢) «Impressions» ومعان أو أفكار «Thoughts or Ideas»

ويبدو أن هيوم هو أول من أدخل لفظة « الانطباع » فى اللغة الفلسفية ، وتداولها الناس فى العصر الحاضر ، وهى أشيع الآن فى الفرنسية . حدد هيوم مدلولها بقوله « إننى أعنى بلفظ الانطباع جميع مدركاتنا الحسية حين نسمع أو نرى ، أو نشعر أو نحب أو نبغض ، أو نرغب أو نريد » .

هناك إذن درجتان من الأفكار ، مصدرهما واحد ، واختلافهما فى الدرجة . أما المصدر فهو الإحساس بالأشياء الخارجية المسماة عادة مدركات حسية Perceptions ، وكذلك الإحساسات النفسية الباطنة .

هذا الإحساس المباشر أزهى وأبهى وأكثر حياة من تذكره بعد ذلك بعد انعدام المصدر ، « كالرجل الذى يحس بألم من حرارة شديدة ، ثم يسترجع الألم فى ذاكرته أو يتخيله قبل وقوعه » .

فالإحساس بالألم هو مايسميه بالانطباع ، واسترجاع الألم فى الذهن هو الفكرة . والفرق بينهما فى درجة الحياة والقوة والبهاء .

---

(١) راجع القسم الثانى من كتابنا « معانى الفلسفة » فى تفصيل نظرية المعرفة . (٢) هذه الترجمة عن الدكتور محمود عزمى . ونوافقه عليها .

فلنسلم مع هيوم بهذه الاصطلاحات ولا نتوقف لنقدها فى ضوء علم النفس ، ثم لنمض معه إلى حيث يريد أن يقودنا .

يقول بعد ذلك ما فحواه : أبعد الأشياء عن الطبيعة والواقع ، وأكثرها انطلاقاً فى غير حدود ، هو التفكير الإنسانى ، الذى يحملنا على جناح الخيال فى لحظة إلى أبعد مناطق الكون ، بل إلى أبعد ما هو من الكون .

وقد يبدو أن الفكر يملك حرية لا تحد ، إلا أن الفحص القريب يبين لنا أن قدرة العقل على الخلق والإبداع ليست شيئاً آخر إلا التركيب والتبديل ، والزيادة أو النقصان ، فى المادة التى تقدمها لنا الحواس والتجربة . حين نفكر فى جبل من ذهب ، لا نفعل إلا الجمع بين فكرتين قائمتين : الذهب والجبل ، إذ كنا على علم بهما من قبل . ونستطيع أن نتصور حصاناً فاضلا إذ قد سبق فى شعورنا تصور الفضيلة التى يمكن أن نربطها بشكل الحصان وهيئته : وهو حيوان مألوف لنا . جملة القول : جميع مواد التفكير منتزعة من إحساسنا الخارجى أو الداخلى . أما خلط هذه الإحساسات وتركيبها فهو من شأن العقل والإرادة وحدهما .

والدليل على ذلك فكرة الله ، الدالة على كمال الحكمة ، وغاية الخير ، وتمام العلم ، فانها من أنفسنا ، ومن تأمل عقولنا ، فنبسط صفات الخير والحكمة التى نحسها بحيث تصبح لا حد لها . ولو نظرنا إلى أى فكرة من الأفكار لوجدنا أنها صورة من الانطباعات .

ولا يجب أن يغيب عن بالنا أن فاقد حاسة من الحواس يجهل ما تدركه هذه الحاسة كالأعمى الذى لا يعرف ما الألوان . وكذلك من يجهل تجربة الشاعر فانه لا يعرفها كما يقول الشاعر العربى .

« لا يعرف الشوق إلا من يكابده ولا الصبابة إلا من يعانيها »

فاذا ثبت أن الأصل فى الأفكار هى الانطباعات ، فما علينا إذا شككنا فى فكرة فلسفية إلا أن ننظر فى الانطباعات التى نشأت هذه الفكرة عنها ، فان

عجزنا عن ذلك فقد تأيد شكنا . ومثال ذلك لفظ الفطرة «Innate» . فماذا نعنى بالفطرة ؟ أنعنى بها أفكار توجد قبل أن يولد الإنسان ، أو مع ولادته . أو بعد ولادته . ويذهب هيوم إلى أن الأفكار لا توجد قبل الولادة ، وإنما تنشأ من الانطباعات منذ أن يولد الإنسان ويحس .

ومن الواضح أن الأفكار حين ترتبط فى الذهن بعضها بالبعض الآخر إنما تخضع لقاعدة ونظام . يقول هيوم « ولو أن ارتباط الأفكار أمر يعد من الوضوح بمكان شديد ، إلا أننى لا أجد أى فيلسوف قد حاول أن يعد أو يصنف مبادئ الارتباط . وعندى أن الروابط بين الأفكار ثلاث : التشابه ، والتلازم فى المكان والزمان ، والسببية » وقد نسى أن أرسطو قد سبقه بعشرين قرناً من الزمان فاهتدى إلى قوانين الترابط بين الأفكار وقال إنها التشابه ، والتضاد ، والتلازم .

على أن الذى يعنينا فى فلسفة هيوم قوله بهذا النوع من الارتباط بين الأفكار وهو صلة السبب بالمسبب ، وهو ما أطلقنا عليه « السببية » . ويعد بحث هيوم فى السببية من أهم البحوث وأعظمها خطراً فى تاريخ الفلسفة ، لأنه يريد أن يهدم ما اصطلح عليه الناس أجيالا متعاقبة ، وأن يزعزع قواعد الحضارة التى تستند إلى اعتقاد الناس فى خروج المسببات عن الأسباب .

ولابد لنا قبل أن نبحث فى السببية أن نتساءل هل هو من قبيل الأفكار المرتبطة Ralations of Ideas أو الأشياء الواقعة matters of facts ؛ فهذا هو التصنيف الذى دعا إليه هيوم ، فأدخل تحت القسم الأول علوم الهندسة والجبر والحساب ، أى هذه العلوم التى تثبت بالبرهان العقلى ، دون حاجة إلى وجود خارجى للحقائق الرياضية .

أما الأشياء الواقعة فإن إثبات صحتها أقل وثوقاً من تلك العلوم الرياضية ، ذلك أن نقيض أى شىء ممكن الوقوع ، ولا يمنع العقل التناقض فى الأشياء الواقعة . فلنا أن نتصور أن الشمس ستطلع فى الغد أو لا تطلع ، وكلا الأمرين ممكن ، مع أنهما على طرفى نقيض ، ومن العبث كما يقول هيوم أن نبين فساد إحدى هاتين القضيتين .

ويبدو أن أغلب أدلتنا التي تتعلق بالأمور الواقعة تقوم على علاقة الأسباب بالمسببات .

والسببية هي المرحلة التي تجيء بعد الحواس والذاكرة .

سل رجلا لماذا يحكم على الغائب كأن يقول : إن صديقه فى الريف أو فى فرنسا ، وسوف يعطيك سبباً لذلك قد يكون هذا السبب حقيقة واقعة أخرى ، كأن يكون قد تلقى منه رسالة أو علم منه عزمه السابق . وإذا عثر شخص على ساعة أو آلة أخرى ، فى جزيرة مهجورة ، فإنه يستنتج من ذلك أن إنساناً كان على ظهر هذه الجزيرة . وعلى هذا النحو يجرى تفكيرنا فيما يختص بالأمور الواقعة . ويقال إن بين الشيء الموجود ، والسبب الذى نعزوه إليه ، علاقة دائمة . وأن هذه العلاقة ترتبط فيما بينهما ؛ ولولا هذه الرابطة أو العلاقة التي تصل بينهما ، ما تيسر لنا أن نستنتج .

من أين لنا العلم بالسببية ؟ أهو بالفطرة «Apriori» أو بمعنى آخر . هل هذا العلم سابق على التجربة أم لاحق لها ؟ .

يذهب هيوم إلى أن فكرة السببية تنشأ عن التجربة ، وذلك من مشاهدة الأشياء الجزئية مرتبطة بعضها ببعض على الدوام .

والدليل على ذلك أنك إذا قدمت شيئاً جديداً كل الجدة لرجل كامل العقل حاد الذكاء ، فانه لن يستطيع أن يكشف عن أسبابها ونتائجها . وكذلك آدم ، وقد كان فيما يقال على أتم عقل وأحد ذهن ، لم يكن ليستطيع أن يستنتج من رؤية النار ، وما هي عليه من ضوء وحرارة ، أنها تحرق .

الخلاصة أننا نكشف الأسباب والمسببات لا بالعقل بل بالتجربة .

ولو أننا هبطنا فجأة إلى هذا العالم ، ثم نظرنا إلى لاعب «البلياردو» فلا يمكن أن نستنتج عقلا أن ضرب الكرة الأولى يسبب حركة الكرة الثانية . ذلك أن حركة الكرة الثانية مستقلة تمام الاستقلال ، ومتميزة تمام التميز عن حركة الأولى .

ألق حجراً فى الهواء ، وسوف تجد أنه يسقط على الأرض . فاذا نظرت

بالعقل وحده ، فليس هناك ما يمنع أن يصعد الحجر إلى أعلى بدلا من أن يهبط إلى أسفل .

فنزول الحجر إلى أسفل ، وحرق النار ، وتبريد الماء ، كل ذلك أمور تعسفية «Arbitrary» وجدت هكذا فى العالم ، فنعلمها بالتجربة ، ولا سبيل إلى العلم بها عقلا ، أوقبل التجربة . وأن كل مسبب فهوعبارة عن حدث مستقل تماماً عن سببه ، ولا يمكن أن نستنبط الأسباب عقلا بدون مشاهدة مظاهر الطبيعة .

وهذا هو السبب فى أن الفلاسفة مهما أوتوا من نفاذ العقل لم يستطع أحدهم أن يهتدى إلى السبب الأقصى فى أى عمل من أعمال الطبيعة . وقد اهتدىالإنسان حقاً إلى اختزال المبادئ الطبيعية بحيث تكون أكثر بساطة . ووصل إلى بعض الأسباب العامة التى أقامها على الملاحظة والتجربة . أما علة هذه العلل فمن العبث أن نصل إلى كشفها ، ذلك أن هذه المبادئ مغلقة ، فلا يستطيع العقل البشرى إليها نفاذاً .

لقد باعدت الطبيعة بيننا وبين أسرارها ، ولم تكشف لنا إلا عن المعرفة الظاهرة للأبصار ؛ ثم إن حواسنا تخبرنا عن صفات الأشياء فهى تدلنا على لون الخبز وثقله وقوامه . ولكن الحس لا يستطيع ، ولا العقل كذلك ، أن يخبرنا عن هذه الصفات التى تجعل الخبز صالحاً لتغذية البشر . وعلى الرغم من جهلنا بالقوى الطبيعية فاننا نستبق الحوادث ، ونتوقع نتائج مماثلة لما سبق أن شاهدناه . فلوقدم إلينا شيء يشبه الرغيف ويماثله فى صفاته ، لتوقعنا منه نفس الغذاء .

نحن إذن نقيم الأسباب والمسببات على أساس التجارب السابقة . ولكن بأى حق نحكم على المستقبل بما شاهدناه فى الماضى ؟ فالخبز الذى أكلته كان مغذياً ، فهل إذا أكلت خبزاً مرة أخرى يغذى ؟ ولماذا ؟ وهل هذه النتيجة ضرورية محتومة ؟

الواقع ان الحكم على المستقبل حكم عقلى . ونستطيع فى هـذه المسألة أو القضية أن نميز قضيتين مختلفتين .. القضية الأولى : لقد ثبت بالتجربة أن هذا

الشيء تعقبه هذه النتيجة ، والقضية الثانية إنى أتوقع نتائج مماثلة لهذه الأشياء .

وليس التماثل دليلا موجباً لاستنباط النتائج . والتمثيل فى المنطق أضعف درجات البراهين . وليس التماثل بين الأشياء الموجودة فى الطبيعة تاماً ، فالبعض متفق فى مظهره وصفاته الخارجية ، ولكنك تجد تفاوتاً فى طعمه . ويذكرنا هذا المثال الذى يضربه هيوم بما قاله « ليبنتز » « من أنه لا توجد ورقتان فى شجرة واحدة ، فى غابة واحدة ، متماثلتين تمام التماثل » .

على أننا حين نتوقع النتائج عن الأشياء المماثلة ، نزعم بأن هناك قوى خفية هى العلة فى إحداث هذه النتائج ، وهى التى تصل بين الأسباب والمسببات . فهل لنا الحق إذا رأينا عدداً من التجارب المتشابهة أن نستنتج علاقة بين الأشياء المحسوسة وبين القوى الخفية ؟ وعلى أى أساس نبنى هذا الاستنتاج . وما هو الحد الأوسط الذى ينقلنا من المشاهدات المحسوسة إلى القوى الخفية .

إننا نفترض أن المستقبل سوف يقع على نسق الماضى . ولكن ما الحال لو تغير الكون واختلف نظام الطبيعة ؟ عندئذ لا يصلح الماضى أن يكون قاعدة للحاضر أو المستقبل .

ولنفرض أن شخصاً هبط على ظهر هذه الأرض ، فانه ولا ريب سوف يلحظ تعاقب الحوادث . ولكنه لن يصل إلى فكرة الأسباب والمسببات ؛ لأن السببية من المعانى التى لا تدرك بالحس . وليس من المنطق أن يستنتج من تعاقب حادثتين أن إحداهما علة ، والأخرى معلول .

ولنفرض أنه عاش على ظهر هذه الأرض زمناً طويلا ييسر له رؤية هذه الأحداث المتعاقبة مرات ومرات ، فليس من المنطق أن يزعم أن بعض هذه الحوادث سبب لبعضها الآخر . ليست هى السببية التى تبيح له توقع الأحداث ، ولكنه مبدأ آخر هو العادة (Custom-habit)

بسطنا من قبل رأى فيلسوف إسلامى ذهب هذا المذهب هو « أبو حامد الغزالى » فى « تهافت الفلاسفة ». والفرق بين الغزالى وهيوم أن حجة الإسلام يريد

أن ينفى الأسباب حتى لا يكون إلى جانب الله علة مؤثرة فى الكون . فالله هو مسبب الأسباب جميعاً ، وهو علة العلل .

أما هيوم فانه ينفى السببية ولا يجعل الله علة الأشياء . بل لقد اعترض على « مالبرانش » الذى يذهب إلى أن الله هو علة كل صغيرة وكبيرة . وما الأسباب الظاهرة إلا مناسبات «occasions» لعلة الله .

يذهب هيوم إذن إلى أن اتصال الظواهر بعضها بالبعض الآخر هو «عادة» . وهو لا يزعم أنه يفسر بذلك قوانين الطبيعة ، ولكنه يشير إلى مبدأ تختص به الطبيعة البشرية ، وهو من المبادئ التى يعترف بها سائر الناس ويعلمون أثرها .

فالعادة وحدها هى التى تجعل تجاربنا مثمرة ، وتبيح لنا أن نتوقع فى المستقبل ما سبق أن شاهدناه فى الماضى .

الخلاصة أننا ألفنا أن نرى الحرارة تصحب اللهب ، والبرودة تصحب الثلج . فاذا شاهدنا بالحواس اللهب أو الثلج توقع العقل بحكم العادة أن يجد الحرارة والبرودة . وأن يعتقد فى وجودهما . وهذا الحكم عمل من أعمال العقل لا من طبيعة الأشياء الخارجية .

ويبدو أن السبب فى اختلاط الأمر على الفلاسفة ، هو عدم تحديد المصطلحات التى تجرى فى قاموس الفلسفة ، ثم يترتب على ذلك اللبس والغموض. ومن هذه المصطلحات « القوة » « والارتباط الضرورى » . أى ارتباط الأسباب بالمسببات ؛ ومن الطبيعى أن يحلل هيوم هذين الاصطلاحين فى ضوء التقسيم الذى ذهب إليه من أن المعانى انطباعات وأفكار ، وأن الأفكار تقوم على الانطباعات . فنحن نرى « كرة البلياردو » تضرب الكرة الثانية فتحركها ، ولكننا لا نرى فى الكرة الأولى هذه « القوة » المؤثرة فى الثانية بحيث تكون سبباً لتحركها . أى أننا لا نرى بالحواس أسباباً ولا قوى ، وإنما نرى ظواهر متعاقبة .

ولعل فكرة القوة مستمدة من أنفسنا ، أو هى صورة لما فينا من انطباعات باطنة ؛ فنحن نشعر فى كل لحظة بهذه القوة الباطنة ؛ ذلك حين نريد فنصدر أمراً إلى أعضاء الجسم أن تتحرك . فشعورنا بأفعالنا الإرادية هو مصدر فكرة القوة فى الطبيعة .

ومع ذلك فهناك اعتراضات كثيرة نسوقها على صحة الاعتقاد بهذه القوة النفسانية ، وأنها علة حركة الأعضاء وعمل الوظائف العقلية . فالأمر فى الظواهر النفسية فيما يختص بالأسباب والمسببات هو كالأمر في الظواهر الطبيعية .

وأول اعتراض : هو أن اتصال النفس بالجسم من المسائل الشديدة الغموض ، إذ يقال إن هناك جوهراً روحانياً يؤثر فى الجسم المادى ، وهذا الجوهر الروحانى أو النفسانى يحتاج قبل كل شيء إلى الإيضاح .

والاعتراض الثانى : لماذا نستطيع تحريك بعض أعضاء الجسم ، ونعجز عن تحريك بعضها الآخر ؟ فنحن نحرك اللسان والأصابع ، ونعجز عن تحريك القلب أو الكبد .

والاعتراض الثالث : أنه ثبت من علم التشريح أن الحركة الإرادية لاتنصب مباشرة على العضو الذى يتحرك : بل على عضلات وأعصاب تتصل بهذا العضو .

والخلاصة أن فكرة القوة النفسانية ، هي كمثيلتها الطبيعية . ليست شيئاً آخر إلا حكم العادة .

الواقع أن أغلب الناس لا يجدون صعوبة فى تعليل الظواهر المألوفة فى الطبيعة مثل سقوط الأجسام ، ونمو النبات ، وتناسل الحيوان . وهم لطول عهدهم برؤية هذه الظواهر المألوفة لا يتوقعون غيرها ، ولا تستطيع عقولهم أن تتصور حدوث ظواهر مخالفة عن الأسباب المزعومة ، حتى إذا صدمتهم الطبيعة بما فيها من شذوذ كالزلازل والبراكين وسائر الخوارق ، عجزت العقول عن التعليل ، والتمسوا الأسباب فى قوى غير منظورة . أو قالوا : إنها من عند الله . ويشير هيوم بقوله إنها من عند الله إلى « ديكارت » تارة وإلى « مالبرانش » تارة أخرى . ولا يعنينا أن نبسط ردوده عليهما ، فليس هذا هو المجال . وإنما نحب أن نقول إن نقد هيوم فى السببية ، وبحثه فى العقل البشرى ، هو الذى هيأ « لكانت » أن يقيم فلسفته المثالية ، كما نحب أن نذكر أن العلم الحديث قد أخذ بوجهة نظر هيوم . فآثر الابتعاد عن القول بالسببية ، وبالأسباب كأنها قوى مؤثرة فى المسببات .

تقدير الجمـــال

أسئلة تخطر على البال ، وليس من العسير الجواب عنها ، مع أنها تدور في أذهاننا كلما شاهدنا الأشياء الجميلة والآثار الفنية البديعة . ماذا نعني بالجمال؟ وهل يوجد ميزان أو موازين نرجع إليها في تقدير الأشياء الجميلة ؟ وما الدور الذي يلعبه العقل أو الذوق في تقدير الجمال ؟ وهل الجمال تعبير عن مكنونات النفوس ، أو صفة من صفات الأذهان والعقول ، أو أثر من آثار الخلق والإبداع ؟

ولندع هذه الأسئلة التي تضرب في الفلسفة إلى الصميم ، لنقف موقفاً بسيطاً يقفه كل إنسان عند ما يعجب بقصيدة من الشعر . أو يطرب من نغمة موسيقية ، أو يتذوق أثراً من هذه الآثار الفنية في الرسم والتصوير والنحت وما إلى ذلك . إنه يقول هذا جميل ، فما هو سر الجمال ، وما موضع الإعجاب ؟ إن قلت : الجمال لذة الحواس كالبصر والسمع ، فليس الأمر كذلك ؛ لأن الجمال متعة تضاف إلى الحواس ، لا لذة تستمد منها . فأنت تجد لذة في الطعام ومتعة في النظر إلى المائدة الجميلة وقد نضدت بالزهور .

والفرق بين هذا وذاك هو الفرق بين الحيوانية والإنسانية . وفي ذلك يقول الفارابي في الفصوص « العمل الحيواني جذب النافع ويقتضيه الشهوة ودفع الضار ويستدعيه الخوف ، ويتولاه الغضب . والعمل الإنساني اختيار الجميل » .

ولقد ذهب المحدثون من الفلاسفة ابتداء من كنت وهيجل ، إلى لالو وكروتشي وجيو ، مذاهب شتى في تفسير الجمال ، وتعليل الإعجاب به ، وبسط الموازين لتقديره ، غير أن ديلاكروا لايرضى عن أي مذهب من هذه المذاهب ، ويعد كل واحد منها ناقصاً من وجه ، صحيحاً من وجه آخر

ثم يختم كلامه بأن الفن ليس : « إحساساً أو صورة ، أو ائتلافاً فى الأرواح أو حقيقة . أو البصر بالمثل ، ولكنه كل ذلك ، حيث كان فيضاً لقوة مبدعة مؤالفة » .

ريبلو أن مذهب أفلاطون قد أهمل فى زوايا النسيان ، أوأدرج فى ذيل المذاهب ، مع أنه الفيلسوف على التحقيق ، وعنه أخذت الفلسفة الألمانية المثالية ، والعلم الحديث يأخذ بتفسيره الرياضى للكون ، بعد أن ظلت الحضارة الإنسانية ترسف فى أغلال مادة أرسطو وصورته حول عشرين قرناً من الزمان فلم تتقدم .

ولعلنا إذا رجعنا إلى مذهب أفلاطون فى الجمال ، ثم أضفنا إليه شيئاً من التعديل . أن نكون أدنى إلى التفسير الصحيح .

يصف أفلاطون فى محاورة المأدبة رحلة النفس الإنسانية فى طلب الجمال ، وهنا نجد الكاهنة ديوتيما تدل سقراط على السبل التى ينبغى على الذين ينشدون معرفة « مثال الجمال » اتباعها . فالسبيل الوحيد أن يقدر المرء أولا جمال شئ واحد جميل ، ثم يتدرج إلى مرحلة ثانية يقدر فيها جمال عدة أشياء ويلحظ ما بينها من مشاركة . والمرحلة الثالثة تقدير الجمال المعنوى . الذى يخلو من علائق المادة ، كالجمال فى الأنظمة والنواميس .

وهذا كله لا يكفى فى بلوغ المثال ، أو على حد تعبير أفلاطون فى « البصر بالمثال » إذ لا بد من دراسة عميقة لفرع من فروع المعرفة اليقينية ، هى الرياضة بأقسامها : الحساب والهندسة والفلك . ولن يبلغ الفنان المثال بالذات إلا إذا امتلك ناصية العلم الرياضى . ومن المأثور عن أفلاطون أنه كتب على باب مدرسته « من لم يكن مهندساً فلا يدخل علينا » . ويرى الفارابى فى كتاب تحصيل السعادة أن أول أجناس الموجودات التى ينظر فيها الإنسان علم الحساب والهندسة وما يلحق الأعداد والأعظام والأشكال من « خاصة التقدير ، وجودة الترتيب ، وإتقان التأليف ، وحسن النظام » .

كيف ينتقل الإنسان من مشاهدة الأشياء الجميلة ، ودراسة الحساب

والهندسة إلى البصر بالمثال ؟ هنا نجد أفلاطون يلبس مسوح المتصوفة فيحدثنا بأن اشتغال النفس بالدرس والطلب يؤدى إلى مكافأتها باشراق نور المثال كما يندلع اللهب من النار . فالتحصيل شرط ، والبصر بالمثال إلهام .

وإذا رجعنا إلى نظريات المحدثين من علماء النفس وما حققوه فى كلامهم عن الإبداع فى الفنون ، وجدنا بينهم وبين مذهب أفلاطون شبهاً كبيراً.

وجملة ما يذكرونه أن الأثر الفنى ، إبداعاً كان أو تقديراً ، تجسيداً كان أو تفكيراً ، يمر فى أربعة مراحل : الإعـداد ، والحضانة ، والإشراق ، والتنفيذ أو التحقيق . والإعداد يشبه مرحلة الدرس والتحصيل عند أفلاطون .

ويعزو علماء النفس إلى فترة الحضانة أهمية خاصة ؛ إذ أن الفكرة تنحدر من الشعور إلى اللاشعور ، وتظل كامنة ، ولكن العقل يصرفها ويقلبها دون وعى من صاحبها . ولهـذا كانت أعظم أعمال العباقرة ماجاءت بعـد فترة من الكسل أو الراحة بعد الكد والتعب. ثم تبرز الفكرة الجديدة ، أو الصورة أو العمل الفنى أو هذا المثال الذى يحكى عنه أفلاطون ، وكأنه كما يقول الفريد دى موسيه « مجهول يهمس فى آذاننا » وهكذا يحصل إلهام الفنان ، ووحى الشاعر ، واختراع العالم .

ويشبهون هـــذا الإلهام أو الوحى بطفرة ينتقل فيهـــا العقل بعد الإعداد والدرس إلى الكشف ، وهى طفرة تستند إلى العلم السابق ، ولكنه لا يقتضيها بالضرورة ، ولهذا يلجأ العلماء إلى التحقيق حتى يتثبتوا من هذا الكشف .

والخلاصة عند أفلاطون أن الجمال ، ابتكاراً كان أو تقديراً ، فهو نوع من الكشف عن مثال الجمال ، نصل إليه بالمعرفة ، ونهتدى إليه بطول الخبرة والممارسة . وبعد فان تقدير الجمال لا يرجع إلى الذوق والوجدان بل إلى « المعرفة » . [illegible] على ذلك موضوعى لا شخصى .

أى أن الميزان فى تقدير الأشياء الجميلة ميزان خارجى مستمد من طبيعة الأشياء نفسها ، فلا يقوم على هوى الشخص أو مزاجه .

فاذا كنت تريد أن تحكم بين أبى تمام والبحترى ، أو بين شوقى و حافظ ، أيهما أعلى شعراً وأصدق فناً ، فلا بد أن تكون على علم وثيق بالشعر وموازينه ،

ثم لا يكفى أن تحفظ علم العروض ، بل ينبغى أن تمارس النظم حتى يصير الشعر عندك ملكة أو عادة ، وعندئذ فقط تهتدى إلى «مثال الجمال» فى الشعر ، حتى إذا نظرت فى قصائد الشعراء ، ووجدت أنها تطابق هذا المثال الموجود فى ذهنك كانت جميلة . وإذا وجدتها تبعد عن هذا المثال كانت قبيحة .

وفحوى هذا المذهب أنك لا تصلح حكماً بين الشعراء إلا إذا كنت شاعراً ، ولا ناقداً لصورة زيتية إلا إذا كنت رساماً ، ولا بصيراً بالألحان إلا إذا كنت موسيقياً . ولهذا السبب يختصم الناس إلى النقاد والفنانين والخبراء .

ومع ذلك فقلما تجد اتفاقاً بين النقاد على جمال شىء يحكمون فيه . لا لأن المثال يعوزهم . بل لأنهم قد يرجعون إلى الذوق والعاطفة .

أما الجانب الآخر فى مذاهب الجمال ، فهو الذى يعتمد فى التقدير على الشخص . وعلى رأس المتطرفين فى المذهب الشخصى تولستوى ، وله كتاب مشهور عنوانه « ما هو الفن » ؟ انتهى فيه إلى أن قيمة الأثر الفنى ، شعراً كان أو تصويراً ، لحناً أو تمثالا . إنما يعتمد اعتماداً تاماً على تأثيره فى أشخاص الناظرين إليه .

الفن فى رأى تولستوى هو نقل الانفعالات التى أحسوا بها ، ونقلها عن طريق هذه الآثار الفنية إلى الناس ، وهذا هو الفن : تأثر ، ثم تعبير ، ثم تأثير . وميزة الفنان أنه أقدر من غيره على التعبير . سئل أحدهم لماذا كان المتنبى أعظم الشعراء ؟ فأجاب « لأنه يحكى عن خواطر الناس » .

وينبغى أن يرمى الأثر الفنى إلى الجمال ، والجمال فقط ، فاذا جمع بين الجمال واللذة لم يكن فناً سامياً . فاذا أخذنا بمذهب تولستوى وأردنا أن ننصب الميزان للحكم على لحن أو قصيدة أو صورة ، فعلينا أن نعرضها على الناس ، ثم نعد كم شخصاً أعجبوا بها ، واهتزوا ، وتأثروا . ذلك لأن الجمال ليس موضوعياً أو مستمداً من طبيعة الآثار الفنية ؛ بل الجمال صفة للتأثير الحادث فى نفوس الذين يشاهدون الآثار الفنية ، فالجمال تجربة شخصية ، ووظيفة الفنان أن يبرز الإحساس بالجمال فى أعين الناظرين .

وهذه مثالية حادة تشبه مايقوله أنصارها من أن الحرارة ليست صفة فى النار ، بل هى التأثير الحادث من النار فى الحواس .

ولعمرى إن هذا المذهب يجعل من الفن شيوعية ، ويرد أحكام الجمال إلى العامة والجمهور ، فينزل بقدره، ويهبط بمستواه ، ثم يرد التقدير إلى الكم والعدد ، لا إلى الكيف والقيم .

والمذاهب الشخصية هى التى تسود حضارة اليوم . ففى الفلسفة تجد الوجودية، وفى الأخلاق النفعية ، وفى الفن الإحساس الشخصى . وقد عدل بعضهم عن هذه الذاتية الصارخة ، وجمع بين وجدان المشاهد وموضوع الأثر الفنى .ويقولون فى ذلك إن ما نسميه الجمال هو راحة الانفعال . فنحن عندما نحكم على شئ بأنه جميل ، إنما نعنى أن بعض النوازع النفسية قد برزت عند مشاهدة هذا الشئ إلى حالة من التوازن أو الانسجام الوجدانى . فاذا حدث هذا الانسجام ارتاحت النفس،وسلمت بوجود الجمال فيما تشاهده . وحاصل هذا المذهب انك تخلع نفسك وإحساسك على العالم الخارجى .

ويقوم هذا المذهب فى الواقع على أساس من علم النفس . فالإنسان مركب من دوافع بعضها فطرى وبعضها مكتسب . وهذه الدوافع تكون عادة متنافرة ، وفى صراع دائم ، ومن الخير تنظيمها وتأليفها . بحيث يتسنى لكل دافع نفسانى أن ينطلق فى حرية بدون أن يتنازع مع غيره من الدوافع .

فاذا حدث التنظيم التام للدوافع أحسسنا بالجمال فى الأشياء .

على أن المذاهب الشخصية لا تستطيع أن تثبت طويلا أمام النقد . ففى الأشياء عناصر موضوعية.لا غنى عنها ، ولا يمكن إغفالها بحال من الأحوال .

هل تستطيع أن تقرض شعراً غير موزون ؟ إن البيت المكسور ليفسد القصيدة،واللحن يسىء إلى الكاتب،والجهل بتشريح الجسم يجعل المثال عاجزاً .

ويبدو أن الذين يأخذون بالمذاهب الشخصية يخلطون فى تقدير الجمال بين الوجود والمعرفة ؛ إنهم ينكرون وجود الشئ الجميل وتأثيره فى النفس

ولايعترفون إلا بانفعالاتهم وعواطفهم، وتوافق هـذه الانفعالات وانسجامها .
فإن قالوا : نحن لا ننكر وجود الأشياء الجميلة ، قلنا : إن لها فى ذاتها
خصائص تجعلها جميلة . والخلاف بيننا وبينهم فى « معرفة » هذه الخصائص ،
فالخروج على قواعد الموسيقى يجعل اللحن متنافراً تمجه الأسماع .

الجمال إذن تناسب وتوافق فى الأشياء ذاتها . ونحن لا نحس الجمال
إلاعندما ندرك هذا التناسب ونميزه ويكون حاضراً فى الذهن كالمقياس أو الميزان ،
وهذا هو المذهب الذى نؤثره . فى كل شئ جميل مادة وصورة كما يذهب
أرسطو : مادة الشعر المعانى والألفاظ ، وصورته الأوزان ؛ ومادة التصوير الألوان
وصورته التأليف فى انسجام ؛ ومادة الموسيقى الأصوات والأنغام ، وصورتها
الزمان . هذا الجانب الصورى لا غنى عنه وعن معرفته والخضوع له ، وهو
الذى نسميه مثال أفلاطون . فالترتيب ، والتتابع ، والانتظام ، وحسن التأليف ،
وضبط الإيقاع . ولطف التداخل بين الأجزاء ، ووحدة الشئ فى وضوح
وانسجام ؛ هذا كله مصدر الجمال .

والمرجع فيما ذكرنا إلى الإحساس بالزمن وإدراك قيمته . ولا يعنينا أن
ندخل فى قضية الزمان أنفسانى هو أم طبيعى ، وإنما الذى يعنينا أن نقرره هو
أن إدراك الزمن المنقسم ، والإيقاع المنتظم ، والتوقيت المؤتلف ، هو السرفى
الجمال . فى حفيف أوراق الشجر اهتزازات لا تختلط فى تنافر ، بل تتناسب فى
انسجام . فأنت تجد الجمال فى مشية المرأة لأنها تخطر وكأنها ترقص . والرقص
مشية تجرى مع الزمن المنتظم .

وكلما أردنا أن نعبر عن إعجابنا بشئ جميل قلنا : لقد جعلنا نهتز طرباً ،
أو نرقص طرباً . فلا عجب إذن أن يكون مرجع تقدير الجمال إلى الإحساس
بالزمان ؛ وإدراك ما ينطوى عليه من تناسب وانسجام .

فاذا سلمت معى بهذه المقدمات ، كان من العسير بعد ذلك أن تؤمن مع
الفلاسفة القائلين بأن « الفن حرية » ؛ إذ كيف يصح أن تجرى الفنون الجميلة
طبقاً لأوضاع ونظم ، أكثر الناس التزاماً لها هم الفنانون أنفسهم حين يبدعون

الأشياء الجميلة ، أو النقاد الذين يحكمون على هذه الآثار ، ثم يقال بعد ذلك إن الفن حرية ؟ إن كنت تقصد أنها حرية كحرية العصفور السجين في القفص يتنقل بين جدرانه من جانب إلى آخر ، فلك أن تسمى هذه الحركة حرية .

ولك أن تقول إن من يسعى إلى إدراك الجمال ، إنما يسير حراً حتى يعثر على هذا النظام البديع ، فيدركه ، سواء أكان من إبداع الطبيعة أم من خلق الإنسان ، ثم يجد لذة في الاستمتاع بهذا النظام وما فيه من جمال .

وهنا نجد الفلاسفة يقولون إن عين الجمال أصدق نافذة نطل منها على سر الكون ومكنونات الطبيعة . ومن أقوال هيجل : « إن آثار الفنون ليست مظاهر بسيطة ، وإنها لتنطوى على الحقيقة أكثر مما تنطوى عليه مظاهر الموجودات في هذا الكون . ذلك أن العقل يجد مشقة في النفاذ إلى باطن الطبيعة ولا يشق عليه النفاذ إلى صميم الآثار الفنية » . والسر في ذلك أن صاحب الذوق الجميل يبصر صور الأشياء ، وعلاقتها بعضها ببعض ، ويميز حقيقتها الباطنة ، ثم يعريها من علائق المادة التي تشوبها ، ويعبر بعد ذلك عن هذه الصورة المجردة التي أبصرها في الأشياء الطبيعية والمجتمع الإنساني : في تمثال أو صورة زيتية أو قصيدة من الشعر أو قصة أدبية . ومن هنا صح لنا أن نقول إن الفنون الجميلة نوافذ نطل منها على الحقيقة .

ما بعد النفس أو الميتابسيشيك

هذا علم جديد لم يكتب عنه أحد فيما أعرف باللغة العربية .

اقترح هذا الاسم Métapsychique شارل ريشيه الأستاذ بجامعة باريس وعضو المجمع عام ١٩٠٥ ؛ فأجمع المشتغلون بهذه المسائل على أن يقبلوا هذا الاصطلاح . وكما أن هناك علم الطبيعة ، ثم علم ما بعد الطبيعة ، الذى قال به شراح أرسطو للبحث فى القوانين العامة الفائقة على علم الطبيعة ، فهناك كذلك علم النفس الذى يبحث فى الظواهر النفسية المشاهدة بالحواس . ثم علم ما بعد النفس الذى يبحث فى القوى العقلية ، وفى العقل الحاكم لهذه الظواهر الخفية التى تبدو غير مألوفة .

موضوع هذا العلم ظواهر ثلاث :

١ — الكشف Cryptesthésie ، وهى أداة للمعرفة تختلف عن أدوات المعرفة الحسية العادية .

٢ — التأثيرات النفسانية Télekinésie ، وهى التأثير النفسانى فى الأشياء والأشخاص بقوى غير القوى المعروفة ، أو كما جاء فى تعريف ابن خلدون للسحر والطلسمات : « إنها علوم بكيفية واستعدادات تقتدر النفوس البشرية بها على التأثيرات فى عالم العناصر ، إما بغير معين ، أو بمعين من الأمور السماوية . والأول هو السحر ، والثانى هو الطلسمات » .

٣ — التجسد Ectoplasmie ، وهو تجسد أشياء يبدو أنها تخرج من جسم الانسان وتتخذ مظهر الحقيقة .

ومما لا شك فيه أن هذه الظواهر جميعاً تحدث وتقع ، ولكنها غير شائعة وغير عامة بين سائر الناس ، غير أن ندرة وقوعها ليست دليلا على فسادها ، ووجودها عند بعض الأفراد القلائل ممن وهبوا هذه القوى والتأثيرات النفسانية برهان على ذلك ، أى على صحتها .

وقد حاول كثير من العلماء المشهورين مثل ميرز Myres ولودج وغيرهما تفسير هذه الظواهر المشاهدة باحدى طريقتين : الأولى قراءة الفكر أو انتقال الفكر Télépathie ، والثانية وجود الروح وحياتها بعد موت البدن وتأثيرها فى الأحياء Spiritism .

غير أن الأستاذ ريشيه يقف من هذين الفرضين موقفاً آخر ، فهو لا ينكر قراءة الفكر ، ولكنه يرى أنها لا تفسر كثيراً من الظواهر التى لا يكون فيها انتقال فكر من شخص إلى آخر . ويرى كذلك أن التفسير الروحانى لا يمكن إثباته علمياً ، على حين أن افتراض وجود حاسة من الحواس ، خلاف الحواس المعروفة ، بها نستطيع إدراك الأشياء عن بعد ، والتأثير فى الأشياء عن بعد ، هو الفرض الذى يمكن إقامة الدليل عليه علمياً .

ونسوق مثالا من كتابه لتوضيح ما يذهب إليه :

« فى أوائل أغسطس عام ١٨٧٨ كان جدى شارل رنوارد البالغ الرابعة والثمانين من عمره يشكو مرضاً بسيطاً لم يمنعه من الحركة ، وكان مقيما فى قصر إستورز عند مدام شفريه . وفى ١١ أغسطس ذهبت إلى إستورز فوجدت صحة جدى حسنة ، وكنت قد اتفقت مع زوجتى على تمضية بضعة أيام فى الأسبوع التالى باستورز وكنا وقتئذ فى ميدون إحدى ضواحى باريس . وفى صباح يوم السبت ١٧ أغسطس الساعة السابعة ، استيقظت زوجتى وهى تقول : إنه شىء مخيف ، لقد رأيت جدك مريضاً جداً ، راقداً فى سريره ، وأمك منحنية إلى جانبه.

لم أحفل بهذه الرؤيا ، لأننى فى ذلك العهد لم أكن أعير الرؤيا الصادقة التفاتاً ، فطمأنت زوجتى ، ثم ركبنا عربة إلى باريس ، فلما وصلنا فى الساعة العاشرة ، وجدت برقية تنبئ بوفاة جدى ، وأن الوفاة وقعت فى الساعة الرابعة ، فكأن زوجتى شاهدت فى الرؤيا الوفاة بعد وقوعها بثلاث ساعات » .

تفسير هذه الرؤيا بواسطة قراءة الفكر لا يستقيم : لأن الرؤيا حدثت بعد الوفاة بساعات ، وتفسيرها بواسطة الاتصال الروحانى فرض يحتاج إلى كثير

من الإثبات . والأليق أن تفسر بوجود حاسة بها ندرك ونؤثر فى الأشخاص والأجسام عن بعد .

وقد نقول إن هذه الحادثة مزورة على العلم ،ولم ينكر ريشيه وجود الأدعياء والدجالين ، غير أنه يقرر وجودهم فى ميدان العلم الروحانى أكثر من هذا الميدان ثم هو يتحرى الدقة فى قبول الروايات والمشاهدات بحيث تكون موثوقاً بها ، لايتهم صاحبها بالطعن والتزوير .

وقد نقول إن هذه الظاهرة من قبيل المصادفة والاتفاق : غير أن الاتفاق إن صح فى حادثة واحدة ، فلا يصح فى حوادث أخرى كثيرة ، ليس هنا مجال ذكرها ، ومناقشة احتمال وقوعها بالمصادفة .

لم يبق إذن إلا القول بالاتصال بالأجسام عن بعد بواسطة تموجات غير منظورة . مثال ذلك الجاذبية ، والقوى المغناطيسية ، والتيارات الكهربائية ، والأشعة فوق البنفسجية وتحت الأحمر ، وأشعة الرديوم ، والأصوات التى تزيد على أربعين ألف ذبذبة .

ويتبين من هذا أن النافذة التى نطل منها على هذا الكون ، ونعنى بها النافذة الحسية ضيقة جداً .

ولا ريب فى وجود قوى كثيرة تموج من حولنا فى هذا الكون الهائل ، ولا تزال خفية عن حواسنا ، وعن الآلات التى ابتدعها العلم لكشفها . فلا ضير من القول بوجود حاسة أو حواس ندرك بها الأشياء الخارجية ، مما لا توصلنا إليه الحواس المعروفة لنا حتى الآن .

* * *

ولقد مر هذا العلم فى أربعة أطوار ، الطور الأسطورى ، والطور المغناطيسى والطور الروحانى ، والطور العلمى .

الطور الأسطورى Période Mythique ، يمتد من القديم حتى ظهور مسمر Mesmer عام ١٧٧٨ ، ولقد لعب السحر والمعجزات والنبوءات فى جميع

الأديان القديمة دوراً هاماً ، ولا نستطيع القول بأن جميع هذه الظواهر كانت باطلة ، غير أن التمييز فيها بين الصحيح والفاسد من أشق الأمور.

ونحب أن نقف قليلاً عند ذلك الصوت الباطني الذي كان يسمعه سقراط فيما يروي أفلاطون وزينوفون ، كان سقراط يعتقد أن هذا الشيطان أو الإله شيء آخر يختلف عنه ، ويوحي إليه بالأمور المجهولة ، ويهديه سواء السبيل .

ويشبه الأستاذ ميرز هذا الصوت الذي كان سقراط يسمعه بما كانت تسمعه جان درك منذ صباها ، وكانت وحدها هي التي تسمع هذه الأصوات وترى هذه الرؤى .

الطور المغناطيسي Magnetique ، يبدأ من مسمر إلى الشقيقتين فوكس عام ١٨٤٧ . ومسمر صاحب نظرية التنويم المغناطيسي والتأثير في الحيوان والإنسان .

لما أعلن مسمر نظريته في باريس أسرع كثير من الأطباء والعلماء والمحامين والقضاة إلى اعتناقها . كان مسمر يقصد بالمغناطيسي التأثير عن بعد ، وهذه ظاهرة علمية صحيحة ، واقتصر البحث في هذا العلم الجديد على شفاء المرضى ، غير أنه لم ينجح نجاحاً كافياً في العلاج فانصرف عنه العلماء .

الطور الروحاني Spiritique ، يبدأ من عام ١٨٤٧ حيث ظهرت حادثة غريبة في هايد سفيل بالقرب من نيويورك ذلك أن ميشيل وكمان . أخذ يسمع أصواتاً غريبة خارج الدار ، وخرج ليراها فلم يجد شيئاً . واستمر يسمع الأصوات فأخلي الدار التي سكنها جون فوكس وابنتيه كترين ومرغريت وكانتا تسمعان نقراً منظماً ، فقررتا أن هذه النقرات ذات معنى ، ثم وضعتا ألف باء لهذه النقرات الصادرة عن الأرواح كما يزعمون ، واجتمع العلماء لتحقيق هذه الظاهرة ، واتسعت دائرة الجمعيات الروحانية في أوربا وأمريكا ، وأعلن الدكتور Kardec كاردك نظريته الروحانية وخلاصتها : أن النفس لا تفنى بفناء البدن ، بل تستحيل بعد الموت روحاً ، ثم تتقمص جسم وسيط يتلقى عنها مختلف الأوامر والتأثيرات .

ويبدأ الطور العلمي ، أو الميتابسيشيك ، بظهور السير وليام كروكس في إنجلترا ، إذ شرع يدرس حالة الوسطاء ، ويجري عليهم تجاربه ، فوجد أن

مايصدر عنهم لا شبهة فيه ، وأنه حق ، ولكنه لا يفسر بالروحانيات ، بل بقوى فسيولوجية ونفسانية مجهولة ، سوف يكشف العلم الستار عنها . فكان كروكس بذلك أول من وضع أسس علم ما بعد النفس أو الميتابسيشيك .

* * *

الوسطاء هم أصحاب الكشف أو التأثير فى الأشخاص والأجسام عن بعد : أو هم عند الروحانيين المتوسطون بين عالم الأحياء وعالم الأموات . والذين يظهرون التأثيرات النفسانية والتجسد أندر من الذين يظهرون الكشف . أولئك قوم نعدهم شواذ لفراط قلتهم .

وندرتهم لا تقدح فى صحة وجودهم . ويجب التسليم بأن الناس غير متشابهين من حيث القوى والمواهب . فنحن نجد بعض الأطفال ذوى ذاكرة فريدة فى بابها . أو لهم القدرة على إجراء عمليات حسابية عقلية ، مما يثير العجب حقاً .

وظاهرة الكشف أكثر شيوعاً من غيرها ؛ ونروى هنا حادثة ذكرها الأستاذ ريشيه فى كتاب (حاستنا السادسة) « برتا فتاة صغيرة اختفت فى يوم ٣١ اكتوبر ١٨٩٨ بجهة أنفلد من أعمال نيو همشير . بحثوا عنها فى كل مكان : فى الغابة . وعلى شاطئ البحيرة . فلم يعثروا عليها وفى ليلة ٣ نوفمبر رأت مدام تيتوس فى النوم - وهى بمدينة ليبان نفيل التى تبعد ثمانية كيلو مترات عن أنفلد جثة برتا فى مكان معين . وفى صباح اليوم التالى ذهبت إلى قنطرة شيكر على البحيرة ، وأرشدت البحار الغطاس بالضبط إلى المكان الذى توجد فيه الجثة وقالت : إن رأسها إلى أسفل بحيث لا يرى إلا كعب حذائها ؛ واتبع الغطاس تعليمات مدام تيتوس فعثر فعلا على الجثة على بعد سبع أقدام تحت سطح الماء . قال الغطاس : « كانت دهشتى عظيمة فالجثث فى الماء لا تخيفنى بمقدار ما أخافتنى المرأة الواقفة عند القنطرة » .

وروى الأستاذ الإمام محمد عبده فى سيرته أنه ذهب إلى الجامع الأحمدى بطنطا ، « وفى يوم من شهر رجب من تلك السنة كنت أطالع بين الطلبة وأقرر لهم معانى شرح الزرقانى ، فرأيت أمامى شخصاً يشبه أن يكون من أولئك الذين

يسمونهم بالمجاذيب ، فلما رفعت رأسي إليه قال ما معناه : ما أحلى حلوى مصر البيضاء ! فقلت له وأين الحلوى التي معك ؟ فقال سبحان الله : من جد وجد ثم انصرف ، فعددت ذلك القول منه إلهاماً ساقه الله إلى ليحملني على طلب العلم في مصر دون طنطا » .

والظاهرة المشتركة بين جميع الوسطاء من أصحاب التأثيرات والتجسد هي النقر ، وهي عبارة عن ذبذبة صوتية تسمع على خشب المنضدة دون اتصال بها .

وهؤلاء الوسطاء معروفون لدى العلماء المشتغلين بهذه المسائل ، ويعدون منهم بضعة عشر نفراً .

غير أنه مع الأسف كثيراً ما يسيء الوسطاء إلى موهبتهم بانصرافهم إلى كسب المال وجمع الثروة ، فهم يستغلون هذه القوة العجيبة في عقد جلسات لا يباح الدخول فيها إلا بالمال ، وعندئذ لا يكون بينهم وبين الغش والتدليس إلا خطوة يسيرة ، وكثيراً ما يخطونها .

ولا ينبغي أن ننسى أن أغلب الوسطاء يصبحون محترفين ، فلا يعنيهم العلم ، ويتخذون شتى الوسائل للخداع . ويجب على العلماء اتخاذ جميع الاحتياطات لكشف القناع عن أساليبهم .

الوسطاء درجات ويقسمونهم عادة إلى أربع :

١ — الدرجة الأولى التي تفترق عن الحالات العادية ، صدور حركات لاشعورية خفيفة ، كأنها ومضات أو لمحات يستبين منها البصر المتدرب الإحساسات الصادرة عن اللاشعور . ومن الثابت أن خمسين في المائة من البشر يفصحون بأنواع من الحركات عن أفكارهم الباطنة . هذه الحركات غير الإرادية تدرس في علم النفس العادي ، أو في علم وظائف الأعضاء .

٢ — الدرجة الثانية هي إحداث شخصية جديدة بواسطة التنويم المغناطيسي ، وهذه الشخصية الجديدة الوهمية تحدث بتأثير المنوم في الوسيط ، وهي ظاهرة مألوفة تدرس أيضاً في علم النفس العادي .

٣ — الدرجة الثالثة أن يوحي الوسيط إلى نفسه بتقمص شخصية جديدة ،

مثال ذلك أن الوسيطة هيلين سميث كانت تتقمص شخصية الملكة مارى نطوانيت . وتتصل الكتابة الأتوماتيكية بهذا النوع من الوسطاء ، ولا شأن للأرواح أو علم ما بعد النفس بهذه الظاهرة ، لأنه حيث أمكن تنويم الوسيط بالإيحاء له بتقمص شخصية جديدة ، فشبيه بذلك أن يوحى الوسيط إلى نفسه فيصبح شخصاً آخر . ولا محل إذن لافتراض أن روح الملكة مارى أنطوانيت حلت فى هيلين سميث .

٤ — الدرجة الرابعة أن تصبح الشخصية الجديدة قادرة على الكشف مما لايقدر عليه الوسيط نفسه . ويبدو أن البديل ، أو الشخص الغريب الذى يحل فى جسد الوسيط يملك قدرة عجيبة حقاً . وهذه الدرجة الأخيرة هى التى تدخل فى باب الميتابسيشيك . لأن التفسيرات النفسية العادية لاتكفى لتعليلها .

ومن العلماء من يرى أن الوسيط هو ذلك الذى تصدر عنه حركات بغير اتصال مباشر ، وتحدث عنه ظاهرة التجسد . وهذه هى أعلى درجة فى الوساطة والوسطاء . ومن هذا الباب ماشوهد من الوسيطة إيزابيلا من تحريك أشياء بغير لمسها .

ويعزو هؤلاء الوسطاء ما يصدر عنهم إلى شخص آخر يحل فيهم . يسمونه المرشد Le guide وهو شبيه بذلك الهاتف الذى كان يسمعه سقراط .

* * *

هل يمتاز هؤلاء الوسطاء بصفات خاصة أو هم كغيرهم من بنى جنسهم ؟

يختلف العلماء فى ذلك . ويرى بعضهم أنهم موهوبون بالحساسية Sensitifs ويرى بعضهم الآخر مثل الأستاذ بيير جانيه أنهم آليون Automates ، ويعارضهم الأستاذ ريشيه فى ذلك ، ويعتقد أنهم لا يختلفون فى شىء عن سائر البشر ، وأن السن أو الجنس أو التعليم أو القومية لا تؤثر فى شىء .

والعجيب فى أمر الوسطاء أن مواهبهم تظهر فجأة وتختفى فجأة ، دون ضابط ، ولا يمكن تعليم الوسيط . يروى الدكتور سيجرد أن ابنته وهى فى سن الثانية عشرة أظهرت خلال ثلاثة أيام متوالية حالات بارزة للتأثير عن بعد فى الأشياء « تليكنزى » ثم اختفت هذه الأحوال إلى غير عودة .

ولا يثمر التعليم فى الوسيط أى ثمرة ، بل الواجب أن يترك لحريته ، حيث إن تأثيرنا عليه مضر به ، وكثيراً ما نفسده بالتوجيه والإرشاد .

وإننا لنسىء إلى الوسطاء بسوء موقفنا منهم ، فنحن نعاملهم كأنهم أصحاب الأرواح الشريرة ، ونسخر منهم ، ونعزو إليهم الغش والخداع ، ثم يهبط عليهم أصحاب الصحف فيتخذون منهم أداة للنشر والدعاية الصحفية لما فيهم من أطوار غريبة . ويتجه إليهم الناس يستشيرونهم فى أمورهم الخاصة : فهذه امرأة تريد التأثير فى حبيبها الذى هجرها ، وهذا رجل يرغب فى كسب قضية ، وهـذا شخص فقد أوراقه ويهمه معرفة مكانها .

الواجب الاحتفاظ بالوسطاء لمصلحة العلم وتجارب العلماء الدقيقة ،بدلا من استثمارهم فى كسب المال .

وبعد فلا يزال هذا العلم فى أول خطواته ، ولسنا ندرى ما سوف يتمخض عنه فى المستقبل .

ثورة فى المنطق

مضى على كشف المنطق أكثر من عشرين قرناً من الزمان ، إذ ينسب إلى أرسطو ، ولهذا سمى بالمعلم الأول . قال ابن قيم الجوزية فى كتابه « إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان » يطعن على أرسطو مايأتى : « ويسمونه المعلم الأول ، لأنه أول من وضع لهم التعاليم المنطقية ، كما أن الخليل بن أحمد أول من وضع عروض الشعر . وزعم أرسطو وأتباعه أن المنطق ميزان المعانى ، كما أن العروض ميزان الشعر . وقد بين نظار الإسلام فساد هذا الميزان وعوجه ، وتعويجه للعقول وتخبيطه للأذهان ، وصنفوا فى رده وتهافته كثيراً ... »

غير أن منطق أرسطو ظل راسخاً كالطود لم تزعزع قوائمه هجمات رجال الدين فى العصر الوسيط ، إسلاميين كانوا أم مسيحيين . وعلى العكس من ذلك تناول الشراح كتبه بالترتيب والتبويب والتهذيب ، حتى أصبح أشد رسوخاً وأقوى دعامة .

والفضل الأول للرواقيين ، إذ جعلوا المنطق آلة لا تفهم الفلسفة بغيرها . ومن تشبيهاتهم المأثورة : إن الفلسفة كالبستان ، المنطق سوره ، والطبيعة شجره والأخلاق ثمره .

وأغلب فلاسفة المسلمين يجعلون المنطق آلة العلوم ، ولا يعدونه جزءاً منها . وفى ذلك يقول الشيخ ابن سينا فى أرجوزته المنطقية :

ما لم يؤيد بحصول آلة   واقية الفكر من الضلالة
وهذه الآلة علم المنطق   منه إلى جل العلوم نرتقى

وظل العرب أمناء على هذا الاتجاه حتى العصور المتأخرة ، وتعريف صاحب الشمسية مشهور ، لا يزال طلبة الأزهر يتداولونه حتى اليوم ، وهو . « المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن من الزلل » .

غير أن فلاسفة العصر الوسيط نحوا بالمنطق نحواً صورياً شكلياً ، فأصبح

لفظياً بحتاً ، وصار جدباً لا يفيد نتائج جديدة ، ولا يزيد فى ثروة الفكر ، ولايقترب من الواقع .

* * *

وأول ثورة عنيفة ضربت منطق أرسطو فى الصميم ، هى تلك الحملة التى حمل لواءها ديكارت وبيكون فى القرن السابع عشر . أما ديكارت فهو صاحب المنطق الرياضى الذى استبدل به منطق القياس الجاف الجدب . وأما بيكون فهو صاحب « الأورجانون الجديد » « Novum organum » الذى يعارض فيه أورجانون أرسطو ، أى الآلة : فوضع أساس المنهج التجريبى الذى يعد أساس كشف العلوم الحديثة .

ولكن ديكارت وبيكون لم يتخلصا تخلصاً تاماً من سلطان أرسطو . وظهرت فى القرن الماضى مباحث استيوارت مل ، ولاشلييه ، ورابييه ، وهوسرل ،وشللر ، وغيرهم ، واتجهوا بالمنطق وجهات جديدة مختلفة فيمابينها . ولكنهم جميعاً ظلوا عبيداً لخطأ جوهرى وقع فيه أرسطو وتبعه سائر الفلاسفة . ذلك هو التوحيد بين الفكر واللغة .

فالمنطق من النطق . وهم يعرفون الإنسان بأنه حيوان ناطق ، ويقصدون بذلك أنه مفكر . قال صاحب البصائر النصيرية : « إن فكر الإنسان فى تركيب المعانى قلما ينفك عن تخيل ألفاظها معها ، حتى كأن الإنسان يناجى نفسه بألفاظ متخيلة إذا أخذ فى التروى والتفكر » .

ولا ننكر مع القدماء أن اللغة ضرورية ، وأننا نستعين بها فى تفكيرنا ، كما هو الواقع فى الغالب . ولكن اللغة تقوم على الألفاظ ، والألفاظ « رموز » واصطلاحات نكسو بها المعانى لتتعلق بها . ولذلك نبه أرسطو إلى أن البحث فى الألفاظ لا يهم المشتغل بالمنطق إلا عرضاً ، وأن ما يهمنا هو اختيار الألفاظ المحدودة المعانى ،حتى لا يقع المفكر فى اللبس والغموض .

غير أن لغة الكلام التى نتداولها فيها كثر من العيوب . فهى لا تفى بالأغراض الدقيقة التى يحتاج إليها فى التعبير العلمى الحديث . وإن كنت فى

ريب من ذلك فانظر إلى لغة الرياضيين فى الحساب والجبر والرسوم البيانية ، تجد أن التعبيرات الرياضية أدق وأوفى . فإن قلت : ولكن اللغة غنية بالألفاظ والاصطلاحات ، قلنا : إن فائدتها لا تنكر فى الأدب والبلاغة ، ولكن جدواها فى العلم قليلة . والأصل فى اللغة أنها وسيلة التفاهم بين الناس فى صلاتهم اليومية ، ولم يكن القصد منها التعبير عن العلوم .

وقد فطن أرسطو إلى بعد اللغة عن الصياغة المنطقية الدقيقة فأراد أن يردها إلى أشكال مضبوطة : فصاغ القضية التى تتركب من موضوع ومحمول ورابطة ، وضرب لذلك المثل المشهور : « سقراط مائت » Socrate est mortel

سقراط : هو الموضوع : ومائت : هو المحمول ، أو الصفة التى تصف بها سقراط . والرابطة يصرح بها فى اللغات الأجنبية ، ونعنى بها فعل الكينونة ، ولكنها تطوى أو تضمر فى اللغة العربية ، لأن طبيعة اللسان العربى كذلك ؛ بينما يصرح بها المناطقة نقلا عن اليونانية بقولهم : « سقراط هو مائت » .

ويسمى شكل هذه القضية « المنيرة » Apophantique من اللفظة اليونانية فانس أى النور .

والمقصود أن الصفة التى نحملها على الموضوع ، توضحه وتلقى عليه الضوء ؛ لأننا إذا قلنا : سقراط ؛ وسكتنا ، لم نفهم شيئاً .

ولكن القضية المنيرة ليست هى الشكل الوحيد الذى نعبر به عن أفكارنا بحيث يدخل الموضوع فى المحمول دخولا تاماً ؛ فهناك قضايا لا يتداخل حداها بل يضاف أحدهما إلى الآخر . وفى اللغة العادية أمثلة كثيرة لذلك ؛ تقول : القاهرة أكبر من الإسكندرية ، ويقع السودان جنوب مصر ، ومحمد أذكى من على .... إلى غير ذلك .ومن هنا ظهرت الحاجة إلى وضع « جبر » خاص بالمنطق هو الذى يسمى بالمنطق الرمزى أو الجبرى أو العلمى .. Logique symbolique, ou logistique ولهذا النوع من المنطق ، الذى يعد ثورة عنيفة فى منطق أرسطو ؛ تاريخ طويل يرجع إلى العصر الوسيط ، ولم يبرز إلا على يد ليبنتز فى أوائل القرن الثامن عشر ، الذى أراد أن يكشف

أشكالا عامة تتلاءم مع جميع مناهج التفكير . غير أن ظهور المنطق الرمزى بحيث يحتل مكان المنطق القديم لم يتم إلا فى العصر الحاضر ، ويرجع الفضل فى ذلك إلى عدد كبير من العلماء ، منهم فيلسوف رياضى لا يزال على قيد الحياة هو برتراندرسل ، وهو يبلغ الثمانين من العمر فى الوقت الحالى ، إذ هيأت شخصيته البارزة جمهوراً يستمع إليه ، ويأخذ بآرائه ، ويستعمل الأسلوب الجديد العلمى فى المنطق . ومما يساعده على ذلك أن الاتجاه الحديث فى العلوم اتجاه رياضى ، فلا غرو أن يصبح المنطق الحديث رياضياً ، ويشتغل اليوم بهذا المنطق كثير من العلماء المختصين فى الرياضة والطبيعة ، وظل الفلاسفة بعيدين عن هذه الحركة الجديدة .ولم يكن العرب فى العصر الوسيط بعيدين عن هذا الاتجاه ، فقد أحس مناطقتهم بضرورة رد المنطق إلى الرموز الجبرية ، ولهذا تجد فى كتب أئمتهم شيئاً من ذلك ، إذ يقولون كل ا ب ، وكل ب ج ، إذن كل ا ج . كأنهم استبدلوا الرموز الجبرية بالألفاظ اللغوية ؛ ولكن شكل القضية ظل منبراً (أبو فانتيك) من جهة ، كما أن المنطق الرمزى الحديث ينظر إلى الموضوع نظرة تخالف النظرة التى جرى عليها العرف من قديم ، مما نحدثك عنه بعد قليل .

ولو استمرت نهضة الحضارة الإسلامية ، ولم تعمل عوامل التوقف والتأخر عملها ، لكان خليقاً أن يصل فلاسفة العرب إلى ما وصل إليه علماء أوربا اليوم فى المنطق الحديث .

ولقد أصبح المنطق الرياضى فى أيدى العلماء أداة دقيقة ثمينة يعز استبدال غيرها بها . وفطن الفلاسفة كذلك إلى أهمية المنطق الرمزى ، ولكنهم أجلوه فى المرتبة الثانية ، وعدوه فرعاً لا غنى عنه من المنطق العام . أما منطق أرسطو الذى درجنا على درسه واستخدامه فهو ذو فائدة عملية فى الحياة اليومية ، وهو إلى جانب ذلك رياضة عقلية ، أما المنطق الرمزى فانه يوضح الفكر الغامض :حين يلغى التعبيرات الملتبسة ، ويبعد عن الذهن آثار الغموض ، وهو أكثر ضرراً من الخطأ ..وهو إلى جانب ذلك لا يوقع المرء فى مزالق الأخطاء

لناشئة عن الهوى والعواطف ، والألفاظ الرنانة الخلابة التى تعبر عن المثل العليا فى المجتمعات الإنسانية .

أى أن المنطق الرمزى هو الذى يرد العقل حقاً إلى الصواب ، أو كما قال القدماء : إنه هو الذى يعصم الذهن من الزلل .

ولقد سمى المنطق الرمزى كذلك ، لأنه ضرب صفحاً عن الألفاظ الجارية فى اللغة . ويقول الأستاذ موريس Morris وهو من أئمة هـذا الفن فى كتابه « مدخل إلى المنطق » : إن استعمال الرموز بدلا من الألفاظ المألوفة يرجع إلى الحاجة العملية أكثر مما يرجع إلى ضرورة منطقية . ذلك أن جميع القضايا يمكن التعبير عنها فى أثواب من اللغة . غير أننا لانستطيع أن نتقدم تقدماً كافياً بالمعرفة الرياضية والمنطقية بدون الاستعانة بالرموز المناسبة ، مثلنا فى ذلك مثل صاحب التجارة الحديثة الذى لا يستغنى فى تجارته عن استعمال « الشيكات » بدلا من العملة ، أو مثل من يبنى الدور الحديثة ويستعين بآلات خاصة . فالتفكير الرمزى ضرورى إذا اتسع نطاق التفكير ، كما نحتاج إلى أدوات خاصة فى التجارة الواسعة .

فاذا أردنا أن نصيد مقداراً من السمك ، فعلينا أن نستعمل شباكاً من نوع خاص . أما معارضة المنطق الرمزى فانها تشبه المعارضة التى ظهرت عند استعمال الآلات البخارية ، تنشأ من الميل إلى المحافظة والبعد عن التغيير .

والمنطق الرياضى ينظر فى الألفاظ ، ثم فى العلاقة بين رمز وآخر ، ثم فى العلاقة بين هذه المجموعات . ولذلك سمى المنطق الحديث منطق العلاقات.

والألفاظ ، أو الرموز التى نريد أن نضعها ، هى بطاقات نضعها على الأشياء الخارجية ، تدل علما دلالة ذهنية ، مثل الباب ، والشباك ، والماء ، والشمس ، وهذا البيت . . . . ألخ .

فنحن نشاهد فى الواقع أشياء محسوسة لها طول وعرض وعمق ، وتتصف بلون ، ولها شكل ، وهذه الأشياء تتغير ويتصل بعضها ببعضها الآخر ، أو بينها علاقات يضاف أحدها إلى صاحبه . تقول : الباب أمام الشباك ، والشمس فوقنا

في السماء وهكذا .... كل شيء من هذه الأشياء .·. كل لايتجزأ ، له شخصية مستقلة .

وكان المنطق القديم ينظر إلى الأشخاص أو إلى الأفراد ، ثم يجمعها في النوع ، ويرفع الجنس فوق النوع . النوع « إنسان » يشمل سقراط وزيد وعمرو ...وهكذا ، ثم تقول بعد ذلك: سقراط إنسان ، ثم تقول الإنسان حيوان ، باعتبار أن الجنس «حيوان» يشمل أنواعاً منها الإنسان والطيور والزواحف ، إلى آخر أنواع الحيوان .

هذه النظرة غير دقيقة ، وغير صحيحة ، لأن الإنسان ليس مجموع سقراط وزيد وزيد وفلان وفلان ، إذ الواقع أن « الإنسان » لايتركب من زيد وعمرو ، وليس هذا الشخص وذاك وذاك أجزاء من النوع .

إذا كان الأمر كذلك فماذا نصنع بدلا من النوع والجنس؟ يقول المنطق الرياضي : نضع المجموعة Ensemble ،وهي تدل على الأفراد بضروب ثلاثة من الدلالات. الدلالة الأولى بالتعيين Par désignation مثال ذلك: إذا دخلت مكتبة وطلبت من البائع « هذا الكتاب » أو « هذه الكتب الثلاثة » أو « هذه المجموعة من الكتب. » .

الدلالة الثانية بالعدد Par énumération ، مثال ذلك : الجراح حين يجرى عملية جراحية ،يعد المشارط والأسلحة ، ويضع بها بياناً حتى لا ينسى سلاحاً في بطن الجريح .

الدلالة الثالثة بالإضافة أو العلاقة Par relation مثال ذلك : الدائرة هي مجموع النقط المتساوية الأبعاد من المركز .

هذه المجموعات تختلف عن « النوع » في المنطق القديم . وما يهمنا منها هو الدلالة الأخيرة ، أي المجموعة التي تضم الأفراد لما بينها من علاقات.

كان المنطق القديم يقول إن النوع إنسان له صفات يملكها ، وهي تعرف عندهم بالمفهوم ، ويشمل أفراد بني الإنسان ويصدق عليهم ويسمى الماصدق. وإن النوع يحتوى على جميع الصفات أي المفهوم ، ويدخل تحته جميع

الماصدق أى الأفراد . غير أن المفهوم بالمعنى القديم لا يصبح له مكان إلى جانب المجموعات والعلاقات فى المنطق الرمزى الحديث . وفى ذلك يقول وليم جيمس العالم النفسانى « الكلب كلفظ لا يعض » . والمنطق الرياضى يضع بدلا من الألفاظ رموزاً . فإن قلت : ولكن الألفاظ رموز ، قلنا : إن الاصطلاح الرياضى أدق وأحكم . وأول مظهر لهذه الدقة أن الرموز منها ثابتة Constant ، ومنها متغيرة Variable ، ولا يقال عن الألفاظ إنها ثابتة أو متغيرة .

والرموز الثابتة والمتغيرة مستمدة من الرياضة . مثال ذلك : العدد واحد « ثابت » إذ له معنى لا يتغير مع الاستعمال فى العمليات الحسابية . أما الرموز « س » ، وما إلى ذلك فهى متغيرة لأنها لا تحمل معنى مستقلا بذاتها . فلو قلنا : هل الواحد عدد صحيح ؟ كان الجواب بالنفى أو الإثبات ، ولكنه على أى حال جواب يدل على معنى سواء أكان صادقاً أم كاذباً . أما إن قلنا : هل « س » عدد صحيح ؟ فلن يكون للجواب معنى مفهوم . الخلاصة أن « س » عدد متغير لا يمكن أن يكون له معنى حتى نحدده .

ونعود بعد ذلك إلى الألفاظ واللغة التى درجنا على استعمالها . الواقع أن دراسة تطور الإنسان من الطفولة إلى الشباب تبين لنا أن المنطق أسبق من التفكير، لأن الطفل يتعلم لفظ الكلمات قبل أن يتعلم الحكم على مدلولاتها . وكثيراً ما يحفظ الناس ألفاظاً لا يعرفون مغزاها . على أن وصول الذهن إلى مدلولات الألفاظ لا يتم إلا بإضافة الأشياء إلى غيرها ، وتحديد ما بينها من علاقات . وقد تكلم قدماء المناطقة فى الدلالات فقالوا : إنها على ثلاثة أنواع : دلالة المطابقة ، والتضمن ، والالتزام ، وذلك بالنظر إلى الشئ الذى يدل عليه اللفظ . ولكن المنطق الحديث ينظر إلى دلالة الألفاظ على المعنى من جهات ثلاث : (١) الشئ أو الموضوع (٢) ما يشير إليه الشئ أو ما يوصف به . (٣) الشخص الذى يشعر بهذا الشئ ويدركه . وهناك علاقة وثيقة بين هذه الجهات الثلاث . مثال ذلك « الورد أحمر » يفهم منها العالم معنى ، والشاعر معنى ثانياً ، والرسام معنى ثالثاً . ولا نقصد من ذلك أن نخلط بين النسبية والذاتية ؛ فهذه المعانى المختلفة نشأت من

النسبة بين المدرك لها وبين لون الورد . ومهما يكن من شئ فان اتجاه المنطق الحديث هو أن يجعل التعبير موضوعياً ، وبذلك يدنو من العلم الصحيح .

نحن نقول « الذهب أصفر » ونعد هذه القضية صحيحة ذات دلالة تامة ، وأنها قضية صادقة لأنها تنطبق على الواقع . ومع ذلك تعال نمتحن هذه القضية البسيطة فى ظاهرها ، وسوف نجد أن الذهب ولونه الأصفر جزءان من العالم الزاخر بالأشياء والصفات ، وهو عالم شديد التعقيد ، وليس لنا أن نحكم بصدق هذه القضية أو كذبها إلا إذا نظرنا فى جملة الظروف المحيطة بها ، فالذهب أصفر فى ضوء خاص ، فاذا تغير الضوء تغير اللون . وأظن أنه أصبح من الواضح أن أصحاب المنطق الرياضى على صواب فى نظرهم إلى الحدود ، واعتبار أن بعضها ثابت وبعضها متغير . فقد رأينا أن « أصفر » ليس حداً ثابتاً بل متغيراً ، وذلك حسب الظروف المحيطة به .

ليس غرضنا أن نكتب بالتفصيل فى هذا المنطق الحديث : فقد ألفت فيه المطولات والمتون ، وإنما ضربنا المثل بشئ مما يقال فى باب الألفاظ ومدلولاتها ، واستبدال الرموز بها . وجملة القول : إن المنطق الرمزى أصبح أداة علماء الرياضة والطبيعة ، ولا يزال المنطق الأرسطاليسى أداة اللغة المستعملة بين الناس فى معاملاتهم .

فهـــــــــرس

صفحة

كتب للمؤلف

(١) خلاصة علم النفس

(٢) الحرب الأسبانية (نفد)

(٣) تاريخ المنطق والمنطق الحديث (نفد)

(٤) التعليم فى رأى القابسى (نفد)

(٥) معانى الفلسفة

(٦) كتاب الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى




Bibliotheca Alexandrina
0324851